APARECIDA SUELI CARNEIRO

A CONSTRUÇÃO DO OUTRO COMO NÃO-SER COMO FUNDAMENTO DO SER

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para a obtenção do título de Doutora em Educação junto à Área Filosofia da Educação, sob a orientação da Professora Doutora Roseli Fischmann.

São Paulo

2005

Aparecida Sueli **CARNEIRO**. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. Feusp, 2005. (Tese de doutorado)

Esta tese consiste numa aplicação dos conceitos de dispositivo e de biopoder elaborados por Michel Foucault ao domínio das relações raciais. É um estudo de cunho reflexivo especulativo com o qual pretende-se averiguar a potencialidade daqueles conceitos para a apreensão e análise da dinâmica das relações raciais no Brasil. Para tanto construímos, a partir deles, a noção de dispositivo de racialidade/biopoder com a qual buscamos dar conta de um duplo processo: da produção social e cultural da eleição e subordinação racial e dos processos de produção de vitalismo e morte informados pela filiação racial. Da articulação do dispositivo de racialidade ao biopoder emerge um mecanismo específico que compartilha da natureza dessas duas tecnologias de poder: o epistemicídio, que coloca em questão o lugar da educação na reprodução de poderes, saberes, subjetividades e "cídios" que o dispositivo de racialidade⁄biopoder produz.

O que se intenta nesse trabalho é inscrever a problemática racial no campo analítico dos conceitos *de dispositivo e do biopoder* tal como formulados por Foucault, privilegiando discursos, práticas e resistências que o dispositivo de racialidade/biopoder produz e reproduz com foco na dimensão epistemicida que ele contêm.

Unitermos: dispositivo e raça, racialidade e educação, biopoder e raça, raça e epistemicídio, resistências e educação.

Linha de pesquisa: Filosofia e Educação

Banca Examinadora: Orientadora: Roseli Fischmann

Examinadores: Antônio Joaquim Severino, Kabengele Munanga, Conceição Aparecida de Jesus, Rosangela Costa Araújo.

Data da Defesa: 09/Agosto/2005.

Aparecida Sueli Carneiro é natural de São Paulo. É filósofa, pela Universidade de São Paulo e co-fundadora e diretora do Geledés – Instituto da Mulher Negra.

Contato: scarnei@uol.com.br.

Aparecida Sueli **CARNEIRO** – *The construction of the Other as No-Being as Being foundation*

Abstract

This work consists of an application of the notions of dispositif and biopower as presented by Michel Foucault in the context of racial relationships. It is a study of a reflexive and speculative character whose purpose is to investigate the potential use of these concepts to apprehend and analyse the dynamics of racial relationships in Brazil. With a view to that, we constructed, from them, the notion of the raciality/biopower dispositif with which we tried to comprehend a double process: of social and cultural production of selection and racial subordination, and of forms of production of vitalism and death informed by racial affiliation. From the articulation of the dispositif of raciality to biopower rises out a specific mechanism that shares the nature of these two power technologies: epistemicide, that questions the role of education in the reproduction of powers, knowings, subjectivities and "cides" produced by the dispositif of raciality/power.

The purpose of this work is to inscribe the racial problematic into the analytical field of the concepts of dispositif and biopower as formulated by Foucault, emphasizing discourses, practices and resistances produced and reproduced by the dispositif of raciality/power focused on the epistemicide dimension of raciality/power it has.

Uniterms: dispositif and race, raciality and education, biopower and race, race and epistemicide, resistances and education.

SUMÁRIO

Para minha mãe Eva Alves Carneiro
que me *obrigou* a ser livre

Para minha filha Luanda, pura beleza,
art nouveau da natureza,
a herdeira dos meus sonhos de liberdade

Para minhas irmãs e irmãos
que carregam alma quilombola e insurgente

In Memoriam

Para meu pai José Horácio Carneiro
com quem aprendi o sentido de comunidade

Para Arnaldo Xavier
que me espera para novas tertúlias

Agradecimentos

Às companheiras e companheiros do Geledés - Instituto da Mulher Negra que me permitiram a ausência necessária para a dedicação a esse trabalho.

A Carlos Eugênio Marcondes de Moura pela revisão de meus escritos.

À Conceição Aparecida de Jesus pela escuta generosa.

À Liv Sovik pelas provocações teóricas.

A Carlos Alberto Correia pelos cafés filosóficos que afinaram minha reflexão.

À Priscila Carneiro Barbosa pelo afeto e dedicação na organização de meus documentos.

À Dinah de Abreu Azevedo pelas traduções, cumplicidade e apoio permanentes.

À Suelaine Carneiro pela leitura paciente.

À Roseli Fischmann incentivadora incansável desta ousadia.

À Solimar Carneiro memória de minha vida, presença constante e leal de todos os meus momentos. Obrigada pelo amor incondicional.

Esta tese foi desenvolvida com o suporte de bolsa do CNPq, ao qual agradecemos o apoio, assim como ao Programa de Pós-Graduação em Educação da USP.

APRESENTAÇÃO

A intuição deste estudo surgiu de trabalho de conclusão de curso elaborado para a disciplina ministrada pelo professor José Augusto Guilhon de Albuquerque em 1984, como parte dos créditos de mestrado iniciado na FFLCH, em que pude, pela primeira vez, entrar em contato com o pensamento de Michel Foucault. Nesse momento, o conceito de dispositivo (Foucault, 1979, p. 244) por ele formulado, apresentou-se para mim como uma revelação, pela potencialidade que ele parecia conter para a compreensão do dinamismo que impulsionava e configurava as relações raciais no Brasil. O trabalho então apresentado como exercício de conclusão de uma disciplina consistiu na elaboração de um fluxograma[1], uma síntese esquemática das articulações funcionais entre saber, resistência e raça como efeitos de poder do racismo e da discriminação racial. Diferentes questões de ordem pessoal me impediram de concluir, naquela época, o mestrado, postergando para quase duas décadas a retomada e aprofundamento daquela intuição inicial, que permaneceu se sustentando na observação empírica e na ação militante de combate ao racismo e à discriminação racial das relações raciais e que finalmente pude, no retorno à pós-graduação em 1999, enfrentar como desafio acadêmico.

No primeiro rascunho elaborado a partir desse fluxograma encontra-se subsumida, embora não nomeada, a idéia de um dispositivo de racialidade, conceito que pudemos agora elaborar no processo de construção deste trabalho. É uma proposição que criou a possibilidade de utilização do repertório conceitual da filosofia dos dispositivos de Foucault em relação ao tema da racialidade tal como ele se apresenta no Brasil.

No diálogo entre Foucault e Gilles Deleuze que compõe o texto *Os intelectuais e o poder*, Deleuze afirma que a "prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro." (Foucault, 1979, pp. 69-70). Nesse sentido, esta tese seria uma reflexão de integração entre a ação teórica e ação prática de tipo militante sobre a questão racial no Brasil. É produto de lutas, reflexões, conquistas, de perplexidades e de problemas que permanecem.

---

[1] Esse fluxograma, como mencionado, elaborado em 1984, encontra-se ao final desta apresentação, a título de testemunho pessoal.

Assim, este trabalho decorre de um conjunto de perplexidades com as quais vimos nos defrontando, ao longo da vida, seja como individualidade submetida ao assujeitamento[2] pela racialidade, seja como sujeito político constituído pela resistência a esse modo de subjetivação. Essas perplexidades situam-se no âmbito das relações raciais no Brasil, no qual um dinamismo específico se instaurou com tal grau de contradições que, em certos casos, assume a forma de paradoxos ou desrazão.

São perplexidades, ainda, que decorrem de inquietações acerca da permanência de idéias e das práticas de discriminação de base racial num contexto em que diferentes campos do conhecimento as desautorizam, em que as condições históricas que constituíram seu *locus* de legitimação foram superadas e a próprio *status* dos sujeitos a que elas eram endereçadas foi modificado. Se, como afirma o senso comum, racismo e preconceito seriam frutos da ignorância, não faltariam saberes suficientemente disseminados para desautorizar as práticas discriminatórias de natureza racial.

Inquietam-nos também as resistências que recusam as evidências empíricas do tratamento desigual a que os negros estão submetidos na sociedade brasileira, reveladas por levantamentos estatísticos e estudos acadêmicos que, de diferentes áreas, proliferam no Brasil, ou que, apesar do reconhecimento das práticas discriminatórias de cunho racial, impõem barreiras à adoção de medidas capazes de estancar o processo de exclusão social dos negros, sobretudo no que tange ao acesso, permanência e sucesso no sistema educacional do país.

Da negação do problema à admissão completa, passando pela sua aceitação relativa, descortina-se um cenário de disputas em torno do problema da racialidade no plano teórico e no da ação política, que encontra contemporaneamente o seu grau mais elevado de explicitação nas polarizações que atravessam as iniciativas de implementação de iniciativas de políticas públicas que possam atuar positivamente na reversão das condições desfavoráveis de vida em que se encontram imersas as populações negras no Brasil.

---

[2] Com Guilherme Castelo Branco utilizo a expressão “assujeitamento”, pois considero que expressa melhor o pensamento de Foucault, ao invés de “sujeitamento”, como aparece em algumas traduções. Castelo Branco utiliza “a expressão *assujeitamento* ao invés de *sujeitamento* para seguir à risca a idéia de Foucault: trata-se de um modo de realização do controle da subjetividade pela constituição mesma da individualidade, ou seja, da construção de uma subjetividade dobrada sobre si e cindida dos outros. Dentre as lutas de resistências, as que se prestam ao foco de Foucault são as lutas contra o assujeitamento, contra as diversas formas de subjetividade e submissão.” (Castelo Branco, 2000, pp.326- 315).

Tendo por pano de fundo essas questões, esta tese está constituída, além da introdução e conclusão, por 10 capítulos divididos em três partes.

A Parte I, "Poder, saber e subjetivação", é composta de quatro capítulos. No capítulo 1 apresentamos o conceito de dispositivo em Foucault, a partir de sua aplicação ao campo da sexualidade e a construção por nós empreendida, com semelhante base, do conceito de dispositivo de racialidade. No capítulo 2 descrevemos o conceito de biopoder e demonstramos a sua capacidade explicativa no que se refere aos processos diferenciados de viver e morrer segundo a racialidade, os quais se manifestam na sociedade brasileira. Da análise das conseqüências da operação dessas duas tecnologias de poder emerge o que denominamos dispositivo de racialidade/biopoder, que busca sintetizar tanto os procedimentos disciplinares do dispositivo que sujeitam as racialidades, quanto os processos de vitalismo e morte, nos quais as racialidades se encontram inseridas. Do interior dessa unidade analítica conformada pelo dispositivo de racialidade/biopoder, destacamos o epistemicídio, que constitui o capítulo 3. É um conceito extraído da reflexão de Boaventura Sousa Santos (1995), que integramos ao dispositivo de racialidade/biopoder como um dos seus operadores por conter em si tanto as características disciplinares do dispositivo de racialidade quanto as de anulação/morte do biopoder. É através desse operador que este dispositivo realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de seqüestro, rebaixamento ou assassinato da razão. Ao mesmo tempo, e por outro lado, o faz enquanto consolida a supremacia intelectual da racialidade branca. No capítulo 4, empreendemos uma análise de como o dispositivo de racialidade/biopoder, ao operar sobre as racialidades, especialmente a negra, desencadeia práticas que agregamos como interdições, no sentido foucaultiano do termo.

Na parte II, "Das resistências", trazemos testemunhas que correspondem, no contexto dos dispositivos de poder para Foucault, ao campo das resistências que, conforme Foucault, qualquer dispositivo de poder produz. Esta parte é composta por quatro capítulos, cada um dos quais trazendo o depoimento de cada uma das testemunhas aqui arroladas, a saber: Edson Cardoso, Sônia Maria Pereira Nascimento, Fátima Oliveira e Arnaldo Xavier (*in memoriam*).

Na parte III, "Educação e o cuidado de si", procedemos à análise dos resultados da pesquisa realizada, procedendo ao exame dos testemunhos apresentados na Parte

II, mediante o referencial teórico proposto na parte I, privilegiando desdobramentos da dinâmica instaurada pelo dispositivo de racialidade/biopoder sobre a educação formal e o papel que a resistência negra cumpre como educadora nesse contexto.

Assim, esta tese não se propõe a apresentar um estado da arte dos estudos raciais no Brasil, ou dos estudos sobre o negro e educação, nem a retomar sistematicamente o debate acerca da construção do mito da democracia racial, o que tem sido feito de forma diversa e relevante por diferentes autores. Entendemos, com Thomas Kuhn (2001), que é no acúmulo histórico de conhecimentos, propostos, questionados e reconstruídos, que se insere o fazer acadêmico, tornando temerário transformar cada trabalho na retomada da trajetória histórica do tema, sob risco de serem muitas as escolhas arbitrárias e as omissões involuntárias.

Ao contrário, ao reconhecer todo o saber já acumulado, gostaríamos de dizer que o processo de investigação que conduziu a este trabalho trouxe mais conteúdos teóricos, bem como de análise dos resultados empíricos do que possível incorporar nesta redação. O que aqui apresentamos contempla nossa intenção, qual seja, a de que esta tese seja, apenas, um exercício de aplicação de conceitos de dispositivo e biopoder de Michel Foucault ao domínio da racialidade, por meio dos quais busca-se aqui demonstrar a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira, que, articulando múltiplos elementos, dentre eles o epistemicídio, configura a racialidade como um domínio que produz saberes, poderes e subjetividades com repercussões sobre a educação.

Fluxograma "Dispositivo em Foucault e raça"

Sueli Carneiro, 1984

SUMÁRIO

Fluxograma

prof. J.A. GUILHON DE ALBUQUERQUE

aluna: APARECIDA SUELI CARNEIRO

novembro/84

Fluxograma

1. DO DISPOSITIVO

"...um primeiro momento é da predominância de um OBJETIVO ESTRATÉGICO..." 1

ATRAVÉS DESTE TERMO TENTO DEMARCAR, EM PRIMEIRO LUGAR, UM CONJUNTO DECIDIDAMENTE HETEROGÊNEO QUE ENGLOBA

DISCURSOS,

Ouvi frequentemente em Dakar... que o africano era um homem que não tinha língua, tinha dialeto, não tinha filosofia, mas crenças, não tinha arte, e sim folclore" 2.

"Missionário profundamente embuído de sua missão civilizatória, Templs acredita poder estabelecer a cultura européia sobre a base cultural bantu de forma a conduzir o negro ao caminho do conhecimento, da civilização e da verdadeira religião" 3

INSTITUIÇÕES,

"A expansão foi um empreendimento estatal, recomendado pelo Teoureiro Real exatamente porque os cofres do Estado estavam vazios. Custearam-se as expedições amoedando todo o ouro e a prata alcançáveis e empregando todos os recursos disponíveis do Estado e da Ordem de Cristo. Essa Ordem, herdeira das propriedades da dissolvida Ordem dos Templários, tornou-se uma instituição financeira para os empreendimentos estatais. Aos poucos, o açúcar da Madeira, o ouro e o negro africanos constituíram os principais elementos da formação do capital português" 4

ORGANIZAÇÕES ARQUITETÔNICAS,

- Casa Grande x Senzala

DECISÕES REGULAMENTARES,

"A representação dos Comerciantes da Bahia, em 1757, defendia com ardor a exploração do comércio da Costa da Mina, embora preferissem os escravos desta os de Angola, porque os primeiros eram 'mais fortes e mais robustos'; estes eram 'mais domáveis e em melhor preço'. Daí o projeto de organização de uma Companhia de Comércio constituída com capitais formados no Brasil, e valendo-se da provisão de 30 de março 1756 que permitiria 'o uso franco da nagevação para a Costa da Mina a todos os que lá quisessem ir e mandar comerciar em embarcações que não excedessem o número de três mil rolos, como principal fundamento de ficarem sendo sendo contínuas as utilidades e de abundarem de escravos em preços cômodos o recôncavo, sertões e minas daquela dilatado continente" 5

LEIS,

"A corrente se tornando irresistível, minha mãe, que exercia a Regência na ausência do Imperador, não hesitou mais em seguir o impulso de seu coração. Sem desconhecer a gravidade do ato que realizava, mas colocando a caridade acima da política, ela assinou no dia 13 de maio de 1888, a lei submetida a sua sanção" 6

[M]EDIDAS ADMINISTRATIVAS,

[S]abe-se que aqui mesmo na capital mi[ne]ira um diretor de empresa pública a[fa]stou sumariamente dos quadros funcio[na]is de seu gabinete todos os elementos [de] cor, onde só admite funcionários bran[co]s e de boa aparência. Louve-se, até [ce]rto ponto, essa preocupação estética, [qu]e vem modernizando e limpando depen[dê]ncias e instalações da repartição, a [fi]m de que tenham uma aparência condig[n]a e decente" 7

ENUNCIADOS CIENTÍFICOS,

"Foi naquele mesmo ano, aliás que Paul Broca, na França, e Galton, na Inglaterra, estabeleceram a ciência da medição dos crânios humanos, chegando à conclusão de que os crânios mais inadequados para conter um cérebro saudável seriam nesta ordem, os negros, os amarelos e, em último lugar, os judeus" 8

PROPOSICÕES FILOSÓFICAS,

"Segundo a doutrina, eram os povos avançados que dispunham de meios técnicos e intelectuais úteis de intervir nestas regiões dormentes da África e de explorar os bens destinados a toda humanidade após a criação do mundo. Por sua presença e uma política adequada, o colonizador acordaria os povos letárgicos e os conduziria à civilização e à verdadeira religião" 9

MORAIS/FILANTRÓPICAS,

"A exemplo dos administradores e colonos, o missionário que ele é afirma ao menos duas teses, que a natureza sai das mãos de Deus e que pertence à comunidade dos melhores civilizar os irmãos inferiores, assim, o direito de colonização se desdobra de um dever natural e de uma missão espiritual" 10

[E]M SUMA, O DITO E O NÃO DITO SÃO OS ELEMENTOS DO DISPOSITIVO. O DISPOSITIVO É A REDE QUE SE PODE ESTABELECER ENTRE [ES]TES [E]LEMENTOS" 11

Fluxograma

2. DO PREENCHIMENTO ESTRATÉGICO

"EM SEGUIDA UM DISPOSITIVO SE CONSTITUI COMO TAL E CONTINUA A SER DISPOSITIVO... [12]

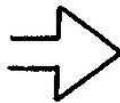
"Trouxeram o imigrante europeu, segundo o decreto lei nº 7967 de 1945, para preservar e desenvolver, na composição étnica da população, as características mais convenientes da sua ascendência européia. Por idênticas razões, um decreto de 28 de junho de 1890 concedia livre entrada no Brasil a todos os indivíduos aptos para o trabalho, exceptuados os indígenas da Ásia ou da África" [13]

"Nós temos que redimir o negro do complexo de cor, redimir o negro do complexo da inferioridade social"(tancredo neves). [14]

"Sabe-se que aqui mesmo na capital mineira um diretor de empresa pública afastou sumariamente dos quadros funcionais de seu gabinete todos os elementos de cor, onde só admite funcionários brancos de boa aparência..." [15]

"... ainda em pleno 1982 verificamos como tais teorias podem florescer até de maneira patológica, como a sugestão apresentada pelo Sr. Benedito Pio, ao Grupo de Assessoria do governo do Estado de São Paulo, anterior ao Sr. Franco Montouro. Propunha o ilustre assessor a esterilização de negros brasileiros, para evitar que estes, devido a seu crescimento demográfico, possam ascender democraticamente ao poder num futuro próximo" [16]

"A visão segundo a qual o racismo só gera ganhos materiais para a classe capitalista e perda para todos os trabalhadores subestima os benefícios econômicos e não econômicos acumulados ao longo do tempo por uma parcela significativa da população branca pelo simples confinamento do negro às posições inferiores da hierarquia social. De fato, o resultado das práticas racistas de seleção social é o acesso preferencial dos brancos às posições de classe que comportam maior remuneração, prestígio e autoridade". [17]

"Desde a promulgação da lei, aqueles anúncios cessaram, sendo realmente excepcional o caso de publicidade, como aquela aparecida na primeira página de um grande jornal, ainda em 1971, em que se diz precisar 'de babá de cor clara e meia idade' ou de 1972, em que se pede candidata a 'babá para casa de fino trato que preencha o seguinte requisito : branca, jovem e muito prática...' e outro convidando 'moça branca, até 20 anos' para 'auxiliar'. Surgiu, a partir de então, a exigência de 'boa aparência' em todos os anúncios de emprego , não só de domésticas como de outras categorias; mas essa locução é, para muitos, apenas um eufemismo..." [18]

Fluxograma

Fluxogra

3. DO SABER/PODER

"O FUNDAMENTAL DA ANÁLISE É QUE SABER E PODER SE IMPLICAM MUTUAMENTE: NÃO HÁ RELAÇÃO DE PODER SEM CONSTITUIÇÃO DE UM CAMPO DE SABER, COMO TAMBÉM, RECIPROCAMENTE, TODO SABER CONSTITUI NOVAS RELAÇÕES DE PODER TODO PONTO DE EXERCÍCIO DO PODER É, AO MESMO TEMPO, UM LUGAR DE FORMAÇÃO DE SABER" 19

- Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo.
- Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiro - PUC.SP.
- Centro de Estudos Afro-Asiáticos, Conjunto Universitário Cândido Mendes - RJ.
- Centro de Estudos Afro-Orientais, Universidade Federal da Bahia-SECNEB Bahia.
- Centro Afro Brasileiro de Cultura Religiosa Atim Lerbá Furenã-SP.
- Centro de Estudos de Integração África-Brasil, Universidade Católica de Goiás.
- Centro de Estudos Afro-Brasileiro, Universidade Federal de Minas Gerais.
- Centro de Estudos Africanos, Universidade Eduardo Mondelane, Maputo.
- Caribbean, African and Afro-American Studies, Florida, USA.
- Centre de Recherches Africaines, Paris.
- Centro de Estudos Africanos - Lisboa, Portugal.
- CIDAF-Centro de Informacion y Documentacion Africanas, Madrid, España.
- CELA- Centre d'Etudes des Littératures Africaines, Zaire.
- CARDAN- Centre d'Etudes Africaines, Paris, França.
- Centro de Estudos sobre a África, Lisboa, Portugal.
- Institute of African Studies, Ibadan, Nigéria.
- Instituto Cultural Brasil-Nigéria, Rio de Janeiro.
- Institute of African Studies, Legon, Gana.
- Institute für Afrika - kinde - Hamburg, República Federal Alemã.

20

ARAUJO, Cesar de - Sobre a incidência da tuberculose no preto da Bahia. Revista de Tisiologia da Bahia, Salvador, jul.-ago. 1939.

AUSTRAGÉSILO, A. - A mestiçagem no Brasil com o fator eugênico. In: — Novos Estudos Afro-Brasileiros, op. cit. p.325-333.

AVELAR, Romeu de - O zumbi. In: — Figuras da terra. Maceió, Depto. Est. de Cultura, 1963. p. 79-83.

ÁVILA, Bastos de - Contribuição ao estudo do índice de Lapicque. In: — Estudo Afro-Brasileiros, op. cit. p. 29-38.

AZEVEDO, Fernando - Canaviais e engenhos na política do Brasil. Rio de Janeiro, Instituto do Açúcar e do Álcool, 1948.

AZEVEDO, Fernando - A cultura brasileira. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1954.

AZEVEDO, Luiz M.C. de - Música negra no nordeste. Cultura Política. Rio de Janeiro, 5 (8): 183-186, 1945.

AZEVEDO, Tales - Um aspecto da mestiçagem na Bahia. Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, São Paulo, 11 (101): 45-52, 1945.

AZEVEDO, Thales - Civilização e mestiçagem. Salvador, Progresso, 1951.

AZEVEDO, Tales - Comportamento verbal e efetivo para com os pretos. In: — Ensaios de Antropologia Social. Bahia, Publ. da Univ. da Bahia, 1959. p. 143-158.

AZEVEDO, Thales - O crioulo entre os escravos e o cidadão. In: — Cadernos Brasileiros, op. cit. p. 27-30.

AZEVEDO, Thales - Cultura e situação racial no Brasil. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1966.

CARDOSO, Fernando H. - Capitalismo e escravidão no Brasil meridional. O negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul. São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1962.

CARDOSO, Fernando H. - Colour prejudice in Brazil. Presence Africaine, Paris, nº 25, 53: 120-128, 1965.

CARDOSO, Fernando H. - O negro e a expansão portuguêsa no Brasil meridional. Anhembi, São Paulo, 32 (94): 16-21, 1958.

CARDOSO, Fernando H. - O negro no Brasil meridional. O Estado de São Paulo, São Paulo, 12 jul., 1956.

CARDOSO, Fernando H. e IANNI, Octavio - Côr e mobilidade social em Florianópolis. São Paulo, Ed. Nacional, 1960.

CARDOSO, Fernando H.; MOREIRA, Renato e IANNI, Octavio - O estudo sociológico das relações entre negros e brancos no Brasil meridional. In: — Revista Brasileira de Antropologia, 2, Bahia, Anais Bahia, Artes Gráficas, 1957. p. 213-220.

CARDOSO, M.S. - Slavery in Brazil as describes by americans, 1822-1868. Américas, Union Panamericana, nº 17-3: 241-260, 1961.

CARNEIRO, A.J. de Souza - Os mitos africanos no Brasil. São Paulo, Cia. Ed. Nacional, 1937.

CARNEIRO, Edison e FERRAZ, C.A. do Couto - Prefácio. In: — O negro no Brasil, op. cit., p. 7-11.

CARNEIRO, Edison - Antologia do negro brasileiro. Porto Alegre, Ed. Globo, 1950.

CARNEIRO, Edison - Assimilação e ascenção do negro escravo. In: — Reunião Brasileira de Antropologia, 3, Recife, Anais. Recife, IBEC, 1958.

⋮

21

"O PROBLEMA É QUE ATÉ AGORA NÃO CONSEGUIMOS ENCONTRAR NUM PAÍS ELITISTA COMO O NOSSO, NENHUM NEGRO QUE SEJA DOUTOR EM HISTÓRIA. POR MAIS QUE PROCURÁSSEMOS..." 22

4. DA RESISTÊNCIA

"PORTANTO, NÃO EXISTE, COM RESPEITO AO PODER, UM LUGAR DA GRANDE RECUSA - ALMA DA REVOLTA, FOCO DE TODAS AS REBELIÕES, LEI PURA DO REVOLUCIONÁRIO... MAS SIM RESISTÊNCIAS, NO PLURAL, QUE SÃO CASOS ÚNICOS: POSSÍVEIS, NECESSÁRIAS, IMPROVÁVEIS, ESPONTÂNEAS...

SELVAGENS, SOLITÁRIAS, PLANEJADAS, ARRASTADAS, VIOLENTAS, IRRECONCILIÁVEIS, PRONTAS AO COMPROMISSO, INTERESSADAS OU FADADAS AO SACRIFÍCIO.

conselho da comunidade negra

ilê xoroquê

bloco afro alafiá

coletivo de mulheres negras

jb' sambar

ipeafro

MNU

legião rastafari

rua do samba

quilombhoje

feconezu

ilê opó afonjá

ilê aiyê

grupo negro da PUC

união das escolas de samba de são paulo

ARPAB

frente negra brasileira

união e consciência negra

POR DEFINIÇÃO, NÃO PODEM EXISTIR A NÃO SER NO CAMPO ESTRATÉGICO DAS RELAÇÕES DE PODER.

23

Fluxograma

NOTAS

1. Michel Foucault. Microfísica do poder, p. 245.
2. V.Y. Mundimbe. Table ronde. In: Sommaire, nº 56, vol. IX, p. 16.
3. Louis Vicent Thomas. Table ronde. In: Sommaire, p. 4.
4. José Honório Rodrigues. Brasil e África - outro horizonte, p. 10.
5. idem, p. 25.
6. Paulo Sérgio Pinheiro. Abolição e Passadismo. Folha de São Paulo, 20.10.84, p. 40.
7. Thales de Azevedo. Democracia racial, p. 46.
8. Geraldo Mello Mourão. Marx, Freud e Darwin, o crepúsculo dos ídolos. Folha de São Paulo, 25.07.82.
9. V.Y. Mumdimbe. op.cit.
10. idem.
11. Michel Foucault. op.cit., p. 244.
12. idem, p. 245.
13. Abdias do Nascimento. 13 de maio: outra mentira cívica. Folha de São Paulo, 13.05.83, p. 3.
14. Tancredo Neves. Folha de São Paulo, 23.09.84, p. 8.
15. Thales de Azevedo, op.cit.
16. Abdias do Nascimento. op.cit.
17. Lélia Gonzales e Carlos Hasembalg. Lugar de negro, p. 80.
18. Thales de Azevedo, op.cit., p. 10.
19. Michel Foucault. op.cit., p. XXIII.
20. Solange M. Couceiro. Bibliografia sobre o negro brasileiro. Universidade de São Paulo, 1974.
21. Solange M. Couceiro. op.cit.
22. Revista Veja. 05.09.84, nº 835.
23. Michel Foucault. História da Sexualidade I - a vontade de saber, p.91.

INTRODUÇÃO

Falarei do lugar da escrava. Do lugar dos excluídos da res(pública). Daqueles que na condição de não-cidadãos estavam destituídos do direito a educação e, em sendo esta, segundo Adorno, a possibilidade de 'produção de uma consciência verdadeira', falo também como alguém portador de uma 'consciência infeliz' ou de uma falsa consciência.

Dirijo-me a ti Eu hegemônico, falando do lugar do "paradigma do Outro", consciente de que é nele que estou inscrita e que "graças" a ele em relação a mim expectativas se criaram, que mesmo tentando negá-las, elas podem se realizar posto que me encontro condicionada por uma "unidade histórica e pedagogicamente anterior" da qual eu seria uma aplicação.

Uma aplicação histórica cuja consciência se renova permanentemente pela memória d'alma da escravidão herdada de minha ancestralidade e, antes dela, das representações negativas que estiveram desde longe associadas ao meu corpo negro. Uma aplicação histórica também, da modernidade ocidental que dissecou cientificamente minha inferioridade natural que constitui hoje o espetáculo de indigência humana que exibo ao mundo.

Subjugada que sou pela síndrome DPE (Discriminação, Preconceito, Estigma, invenção de Roseli Fischmann, tu a conheces, mas não creio que gostes) te busco Eu hegemônico, não para receber de ti o ensino verdadeiro, que assim como a verdade, conforme falou um filósofo africano (desculpa a heresia) resume-se a três, a minha a sua, e ela, a Verdade, inatingível para nós dois. Aspiro o ensino que decorrerá do encontro dos nossos aprendizados. No que me diz respeito são aqueles que aprendi desde o primeiro instante em que te encontrei. Talvez do nosso diálogo possa emergir um Ensino capaz de nos reconciliar a ambos no interior daquela indivisibilidade humana, onde nada que seja humano nos é estranho.

Sou também uma aplicação pedagógica porque as representações associadas ao meu corpo têm sido reiteradas pelos séculos por meio dos aparelhos escolares e muitos outros processos educativos, que além de as reforçarem e as repercutirem em todos os cantos do mundo, foram explicando o meu martírio religiosamente – como uma forma de expiação de meus pecados, sendo o maior deles a pele escura, herdada me ensinaram, de Caim, o fratricida, e também pelo meu paganismo, palavra que vim a aprender contigo – e me valeram a escravização, única maneira encontrada para que

eu fosse conduzida ao patamar próximo da civilização e alcançar a salvação de minha alma.

Posteriormente, as ciências, benditas sejam, encontrariam a explicação científica para os meus males, decretando a minha inferioridade natural em relação a outros humanos, constatada pela medição de meu cérebro certificadamente incapaz para a atividade intelectual; pela avaliação de minhas produções culturais perceberam a minha insuficiente capacidade de autogoverno, e autodeterminação; notaram a ausência, nas sociedades das quais sou originária, de formas de organização social reconhecíveis como tal; identificaram minha ignorância cujo atestado é a inexistência de escrita para registrar os meus feitos (sendo esses hoje desconhecidos para mim como para ti) e revelaram meu estágio primitivo pelos fetiches que adoro que não alcançam o sentido da verdadeira religião.

Para convencer-te a aceitar esse encontro busquei conceitos (que tu tanto aprecias) para te demonstrar o deslocamento do humano que praticastes em relação a mim, expulsando-me para longe, muito longe, na morada de uma alteridade situada nos confins do não-ser, para além dos Outros que foram admitidos, ainda que com reservas, na sua privacidade. Não falo por despeito ou inveja. Posso viver perfeitamente bem sem ti. Incomoda-me apenas o desconforto das condições de vida que me destinastes que, aliás, só conheci depois de te encontrar.

Embora desterrada para o domínio das particularidades, das contingências, ou exterioridades do ser no qual me confinastes, pulsa em mim, em repulsa a esse ôntico ao qual me reduzistes, um resto ontológico que busca um diálogo restaurador dessa dupla mutilação que empreendestes em relação a ambos. Tu te encontras encastelado na contemplação da Idéia que tens do mundo e eu, anjo caído, residente nesse mundo te convido a olhá-lo com olhos que te permitam ver nele a tua face refletida. Só eu posso te ofertar esse olhar no qual a plenitude do teu ser se manifesta.

Para que essa operação ocular seja o mais indolor possível, colecionei um pouco do repertório de empulhações que a perversão da razão, que os deuses te obrigam a praticar, como um erro a que estás condenado, por sua inveja do criador, para facilitar-te a busca dos caminhos de tua redenção. Outra providência necessária é dizer que, provisoriamente, assumo a definição que me ofertastes demarcando-lhe o sentido exato que ela tem para mim, uma abertura para que possas também, reabilitar a tua onticidade, como premissa inicial de um diálogo entre iguais que, se bem

sucedido, nos alçará, ambos, à realização e contemplação celebratória de nossos ser-aí.

Além disso, é preciso explicitar-te a identidade de quem te fala, sem tergiversações. Não são definições minhas, mas as adoto por estar com elas de acordo e pela certeza de facilitar tua compreensão. Como já te adiantei, sou negra, uma juntada de pretos e pardos. Ora, não me peças explicações sobre coisas que tu inventaste como esse "pardo". Só sei que a cada dia que passa, ele fica mais negro.

Trago-lhe noções com as quais tu deves estar familiarizado (apartheid social, luta de classes), e as contesto, sob certas circunstâncias, para não te deixar dúvidas a respeito dos meus pontos de vista. São formas de tratar certas questões nas quais tenho a impressão que fico subsumida, subentendida; ou seja, nelas eu e os meus nos tornamos invisíveis.

É preciso antes de iniciar esse diálogo, extirpar tudo o que possa fazer ruído em nossa comunicação. Por isso busco preliminarmente ainda assinalar as estratégias que nos conduziram a esse profundo engano de estarmos atados um ao outro naquilo que alguém chamou de dialética do senhor e do escravo, na esperança de que possamos cooperar para a nossa mútua libertação. Falo sobretudo de um tal racialismo no qual em determinado momento apostastes todas as tuas fichas.

Para que possamos nos libertar um do outro, te asseguro que terás que fazer concessões, e a principal delas será de abdicar de teu prazer em fabricar replicantes, ou seja, desistir de me reproduzir infinitamente. Isso te obriga a pecar diante de Deus e dos homens também infinitamente praticando e ensinando a outros essa bruxaria. E eu é que sou feiticeira! Cansei de tuas profecias auto-realizadoras! Ah, me esqueci de te avisar dos afrodescendentes, é a nova maneira de chamar os negros, ou seja, os pretos e pardos.

Para esse árduo trabalho para o qual te convido precisamos de ajuda. Então, convoquei Michel Foucault, sim, o francês. Sei que ele é um sujeito da tua confiança e goza também de minha simpatia. É um mediador razoavelmente confiável para as nossas possíveis contendas. Por ser um elemento de fronteira, ele conversa bem com todo mundo, seja um ser-aí, ou coisas-ente.

Mas, embora simpático, ele é um tipo rigoroso e exige regras para essa arbitragem, para que nosso debate não seja improdutivo ou para evitar que ele fique à

mercê de nossas paixões, embora o teu racionalismo mantenha as tuas sob controle, nunca se sabe, estes assuntos dos quais vamos tratar costumam fazer irromper forças irracionais, naturais para mim, mas que podem te surpreender.

Não te assustes com a concepção de poder que ele, o francês, nos oferece como referencial para esse colóquio. Como tu sabes ele tem uma fixação nesse negócio de poder, mas em nome da confiança que lhe temos vamos tomar a visão de poder dele como um ponto pacífico (apelo ao senso de humor) entre nós.

Uma advertência: o domínio a que me referirei, a seguir, não diz respeito a nenhum território que te pertença que eu esteja querendo me apropriar. Ainda é coisa do francês. Refere-se ao cenário social no qual representamos papéis – desculpe a franqueza – cujo roteiro tu produziste.

Agora vamos às regras do mestre. Peço-lhe que as aceite, ainda que com reservas ou desconfianças que elas possam te acarretar, principalmente a primeira, que pode lhe parecer uma provocação, ou, talvez, uma condenação a priori. Mas elas constituem o pano de fundo de minhas reflexões que num gesto de boa vontade ou de vontade política, se tu preferires, poderíamos consensuar.

Não vaciles também em relação à segunda regra do mestre temendo que ela esconda intenções subentendidas de tentativa de tomada ou de divisão de teu poder. Volta à regra anterior e percebe a falsidade dessa suposição. Na verdade essa regra reflete apenas o espírito camaleônico de tuas falas.

Eu hegemônico não se assuste, tu já ouviste algo parecido à essa terceira regra antes. Eu vejo nela ruídos daquela formulação do Luckács, aquele marxista, sobre a interdependência entre forma e conteúdo. Desculpa-me se me equivoco.

A quarta regra é uma descrição do dinamismo das idéias que nos enredam, e também dos não-ditos que falam por nós e sobre nós que no curso de nosso diálogo creio que iremos enfim desvelar.

Há um assunto espinhoso. Talvez possamos vir a acordar, um dia, que houve um crime de proporções e conseqüências radicais, porém estamos aqui e, ainda, apenas no plano das conjecturas, por isso não temas pelas testemunhas que arrolei. Elas poderiam sim, compor um júri simulado por meio do qual poderíamos, com a segurança da virtualidade, expiar as nossas culpas. É um princípio elementar para a reconciliação, sobre o qual espero a tua consideração.

Quero por fim te chamar a atenção ao que diz Levinas, outro a quem pedi socorro para me auxiliar nesse momento, não sei se tu gostas muito dele, mas a reputação é ilibada, tu não podes negar. Como sempre ele está de conversa com a Fischmann, falando de ética.

É, com a ótica que eles defendem que eu, de espírito aberto, te convido a esse diálogo, confiante que é possível conquistar corações e mentes, mesmo entre os que como tu, rejeitam o som de vozes subalternas, para construir outros cenários e roteiros que representem a emancipação para todos.

Antecedentes e hipótese

Adotamos nesse trabalho, a perspectiva conceitual e metodológica do "paradigma do Outro" na ótica proposta e defendida por Roseli Fischmann para quem,

> "trabalhar com questões inerentes à condição humana é assumir um compromisso, e em especial no caso da pesquisa educacional, estabelece premissas metodológicas claras: a melhoria das condições básicas de vida do sujeito da pesquisa é a finalidade da busca do conhecimento, não só como indivíduo, mas também como partícipe de uma coletividade social." (Fischmann, 1994, p. 6[3]).

Nesse caso o "paradigma do Outro" assume diferentes compreensões, pois expressa de um lado a vivência pessoal da discriminação racial e de ativista no combate ao racismo e às estratégias de subjugação racial. De outro, abarca a memória ancestral concebida como experiência coletiva da dominação, da escravização, da resistência à opressão, e de busca de afirmação étnico-cultural e emancipação social e a experiência de aculturação e as contradições que ela encerra.

Preliminarmente, o conceito oferecido por Roseli Fischmann de paradigma do Outro propõe apoiar-se no conceito de Thomas Kuhn, para quem

> "os cientistas nunca aprendem conceitos, leis, teorias de uma forma abstrata e isoladamente. Em lugar disso, esses instrumentos intelectuais são, desde o início, encontrados numa unidade histórica e pedagogicamente anterior, onde são apresentados juntamente com suas aplicações e através delas." (Kuhn, 2001, p. 71).

Dessa afirmação de Thomas Kuhn, associada à concepção de Outro de Emanuel Levinas, Fischmann irá propor que

> "as manifestações de preconceito, discriminação e estigmas têm uma 'unidade histórica e pedagogicamente anterior', da qual seriam uma aplicação. Seria, portanto, uma modalidade de 'paradigma de senso comum', que por encontrar-se articulado traduz-se em expectativas com relação ao comportamento do Outro, configurando o que chamarei de 'síndrome DPE', propiciando, freqüentemente, condições objetivas para sua confirmação, como nos processos de 'profecia auto-realizadora" (Fischmann, 1994, p. 11).

[3] Parte do projeto aqui citado foi incorporado ao artigo de Fischmann, 1998, também disponível na internet (vide referências).

Para nós a “unidade histórica e pedagogicamente anterior” é primeiramente o contexto da escravidão africana e todos os discursos que foram sobre ela produzidos com a intenção de legitimá-la. Essa produção discursiva será tributária de longa tradição teórica sobre a escravidão humana que será reapropriada e reelaborada no contexto das expedições de conquista que se darão a partir do final do século XV, e que irão resultar no conjunto de valores e valorações que justificaram a permanência da escravidão africana pelo Ocidente, por quase quatro séculos.

Em primeiro lugar Davis demarca uma questão essencial: o fato de estar o tema da escravidão, desde a Antiguidade, atravessado por conceitos religiosos derivados do judaísmo ou da filosofia grega. Dessa perspectiva o escravo é visto como “um cananeu, um homem destituído de Logos, ou um pecador que desdenhava a verdade.” (Davis, 2001, p. 109). Em segundo lugar ele ressalta ser a escravidão concebida também na tradição filosófica como parte integrante de um modelo de hierarquia social. Nesse sentido, segundo ele, em Platão, Aristóteles e Santo Agostinho, a escravidão “era parte de um mundo que requeria ordem moral e disciplina; era a base que sustentava um padrão de autoridade complexo e hierárquico” (Davis, 2001, p.109). Em terceiro lugar a escravidão era pensada como condição necessária para a realização de uma missão redentora, pois, para ele,

> “Foi a partir da escravidão que os hebreus se libertaram e desenvolveram sua missão singular. Foi a escravidão do desejo e da convenção social que os cínico e os estóicos buscaram superar por meio da autodisciplina e da indiferença em relação ao mundo. E foi da escravidão do corpo corrompido de Adão que Cristo redimiu a humanidade. Por uns dois milênios, os homens pensaram no pecado como uma espécie de escravidão. Um dia chegariam a pensar na escravidão como pecado.” (Davis, 2001, p. 109).

Outro momento de inflexão nessa “unidade histórica e pedagogicamente anterior” é o contexto da modernidade ocidental em que contraditoriamente se articularam ideais de autonomia, de secularização da vida e de afirmação do indivíduo, com a escravização de africanos e indígenas e, posteriormente, com os movimentos abolicionistas e os processos de libertação dos escravos, assim como com a emergência do racismo científico, inaugurando novas formas de assujeitamento racial.

Ainda citando Fischmann:

> "É Levinas que nos traz à reflexão a certeza de que o contato com o Outro e a busca do Absolutamente Outro é o verdadeiro ensino. Assim, que melhor tema haveria para uma intervenção educacional que a busca da compreensão objetiva de como se dá a negação do Outro pelo preconceito, pela discriminação, pela estigmatização?" (Fischmann, 1994, p.6).

Isso nos inspira a apreciar conceitos para, exploratoriamente, conceber a irredutibilidade da negritude para inscrever-se efetivamente no "paradigma do Outro" que está dado. Propomos, porém, que, no caso da negritude, a sua irredutibilidade consiste no seu deslocamento para uma alteridade que a institui como a dimensão do não-ser do humano. Se o Outro é aquele através do qual o eu se constitui, o Outrem será aquele intrinsecamente negado pelo ser, o limite de alteridade que o ser concede reconhecer e se espelhar. De que nos serviria essa distinção? Para compreender pactos em que houve oportunidade para que algum e qualquer Outro, pudesse ser incluído na sociedade brasileira, e que recorrentemente o negro é rejeitado, situação da qual a nossa história é prenhe de exemplos.

Nessa mesma direção encontramos em Martin Heidegger uma definição ontológica do Ser que pode se mostrar fértil para os objetivos desse trabalho. Heiddeger distingue entre as categorias do ôntico e do ontológico (Heidegger, 2002). O ôntico se refere aos entes particulares, ou às determinações do ser. Ontológico diz respeito ao ser enquanto tal. Então, raça, cor, cultura, religião e etnia seriam da ordem do ôntico, das particularidades do ser. Ser, e especificamente Ser Humano, inscreve-se na dimensão ontológica. O que nos permite supor que o racismo reduz o ser a sua dimensão ôntica, negando-lhe a condição ontológica, o que lhe atribui incompletude humana.

Assim, para Heidegger, o homem é ele mesmo um ente (Heidegger designa com a categoria de Dasein, ser-aí) enquanto convive em meio a outras coisas-ente- no mundo. Contudo esse ente particular, que é o homem, possui um estatuto único entre todos os entes, na medida em que nele coincidem o ôntico e o ontológico. Mais claramente: primeiro, apenas um ente tem acesso ao ser, o homem, e, segundo, seria característico deste ente o fato de que, com seu ser e por seu ser, o ser mesmo lhe seja aberto (revelado).

É a idéia de universalidade que emancipa o indivíduo e permite-lhe expressar a sua diversidade humana. Em contrapartida, é a idéia de particularidade que aprisiona o

indivíduo, ou seja, na temática desta tese, é a redução do ser à sua particularidade que aprisiona o indivíduo não-ocidental ao seu grupo específico. É nossa compreensão que, ao fazer do ôntico o ontológico do Outro, o Eu hegemônico rebaixa o estatuto do ser desse Outro.

A definição de cultura –, a epistemologia que a suporta, a verificabilidade e validade universal de seus “achados” –, e classificação humana segundo a raça serão os elementos fundamentais para definir a qualidade do ser.

Cabe esclarecer, ainda, os conceito de negro, raça, cor e racismo com o qual estamos operando ao longo desse trabalho.

A partir dos anos 1970 iniciam-se os estudos sobre as desigualdades raciais a partir das quais redefinem-se os conceitos de raça e racismo e o peso que essas variáveis tem na estratificação social.[4] É nesse contexto que aparece o agrupamento de pretos e pardos na categoria negros, justificado pela similitude dos indicadores sociais encontrados para ambos nos levantamentos censitários oficiais e significativamente oposta aos dos auto-declarados brancos. É, pois, esse o entendimento que negro enquanto categoria analítica tem nesse trabalho que segue a maioria dos estudos contemporâneos sobre o tema. Em concordância com Antônio Sérgio Guimarães, consideramos que raça é

> “um conceito que não corresponde a nenhuma realidade natural. Trata-se, ao contrário, de um conceito que denota tão-somente uma forma de classificação social, baseada numa atitude negativa frente a certos grupos sociais, e informada por uma noção específica de natureza, como algo endodeterminado. Mas por mais que nos repugne a empulhação que o conceito de ‘raça’ permite – ou seja, fazer passar por realidade natural preconceitos, interesses e valores sociais negativos e nefastos, – tal conceito tem uma realidade social plena, e o combate ao comportamento social que ele enseja é impossível de ser travado sem que se lhe reconheça a realidade social que só o ato de nomear permite. (...) A realidade das raças limita-se, portanto, ao mundo social (...) a noção de raça, neste sentido, difere de outras noções ‘essencialistas’, como a de sexo, por exemplo, embora se preste às mesmas práticas discricionárias e naturalizadoras do mundo social, em pelo menos dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, porque a noção de raça não se refere a nenhuma diferença física inequívoca, como ocorre com a noção biológica de sexo (cuja naturalidade, para ser suplantada, precisa da noção de

[4] Vide Hasenbalg, 1979 e Hasenbalg & Valle Silva, 1988.

> gênero). Segundo, porque a noção de raça classifica os indivíduos segundo critérios ambíguos, mas justificados numa teoria específica, em que a idéia de 'raça' é central." (Guimarães, 1999, pp. 9-10).

Persistimos na perspectiva cunhada por Antônio Sérgio Guimarães para quem a cor só pode ser critério explicativo das diferenças sociais existentes entre negros e brancos na medida da existência de uma concepção racial pré-existente, da qual a cor é tributária, e na medida em que foi possível, a partir dela, estabelecer as diferenciações de raça, o que faz com que a cor tenha uma conotação racial irredutível. A partir dessa visão, Guimarães define racismo como "uma forma bastante específica de 'naturalizar' a vida social, isto é, de explicar diferenças pessoais, sociais e culturais a partir de diferenças tomadas como naturais." (Guimarães, 1999, pp. 9-10). Por fim, o autor concebe cor como "um conceito racial, racialmente definido e assim empregado anteriormente ao nascimento da moderna sociologia brasileira." (Guimarães, 1999, p. 11).

É nosso pressuposto que raça é um dos elementos estruturais de sociedades multirraciais de origem colonial. Os conceitos de *apartheid* social, a supremacia do conceito de classe social sobre os demais - como pretendem os pensadores de esquerda, herdeiros do materialismo histórico dialético – são conceitos que não alcançam, e, ao contrário, invisibilizam ou mascaram a contradição racial presente nas sociedades multirraciais, posto que nelas raça/cor/etnia e, em especial para o Brasil, são variáveis que impactam a própria estrutura de classes. Disso decorre que a essência do racismo, enquanto pseudo-ciência, foi buscar legitimar, no plano das idéias, uma prática, e uma política, sobre os povos não-brancos e de produção de privilégios simbólicos e/ou materiais para a supremacia branca que o engendrou. São esses privilégios que determinam a permanência e reprodução do racismo enquanto instrumento de dominação, exploração e mais contemporaneamente, de exclusão social em detrimento de toda evidência científica que invalida qualquer sustentabilidade para o conceito de raça.

A sustentabilidade do ideário racista depende de sua capacidade de naturalizar a sua concepção sobre o Outro. É imprescindível que esse Outro dominado, vencido, expresse em sua condição concreta, aquilo que o ideário lhe atribui. É preciso que as palavras e as coisas, a forma e o conteúdo, coincidam para que a idéia possa se naturalizar. A profecia auto-realizadora é imprescindível para a justificação da

desigualdade. Nesse sentido, a pobreza a que estão condenados os negros no Brasil, é parte da estratégia racista de naturalização da inferioridade social dos grupos dominados a saber negros ou afrodescendentes e povos indígenas. Disso decorre estar subjacente em nossa reflexão a necessidade de investir numa perspectiva teórica sinalizada por Carlos Hasenbalg para quem:

> "Se os processos de competição social (...) operam em detrimento do grupo racialmente subordinado, então o enfoque da análise deve se orientar para as formas de mobilização política dos não-brancos e para o conflito inter-racial." (Hasenbalg, 1979, p. 221).

A análise dos processos de exclusão da racialidade negra pelas práticas discriminatórias e suas conseqüências da perspectiva do conflito inter-racial encontra no conceito de dispositivo de racialidade/biopoder, que propomos nesta tese, uma ferramenta teórica para a apreensão das relações de força implicadas no domínio da racialidade no Brasil.

Assim, é hipótese desta tese que um pressuposto dispositivo de racialidade/biopoder, do qual aqui propomos a existência, contém todos os atributos definidos por Foucault, para o termo dispositivo, consistindo num campo de significações que definem a especificidade das relações raciais e as relações de poder nelas imbricadas no Brasil, articulando-se e diferenciando-se de outros campos discursivos sobre esse tema em função das particularidades de nossa formação social e cultural.

Devido ao interesse específico pela temática da educação, nesse contexto, a noção de epistemicídio articulada ao dispositivo de racialidade/biopoder presta-se a dar conta de todas as questões imbricadas no diagnóstico sobre a situação dos negros frente à educação que explicitaremos posteriormente[5]. Dentre as suas múltiplas manifestações e conseqüências das contradições presentes na relação negros/educação, Hasenbalg destaca que:

> "Devido aos efeitos de práticas discriminatórias sutis e de mecanismos racistas mais gerais, os não-brancos têm oportunidades educacionais mais limitadas que os brancos da mesma origem social. Por sua vez, as realizações educacionais dos negros e mulatos são traduzidas em ganhos ocupacionais e de renda proporcionalmente menores que os dos brancos." (Hasenbalg, 1979, p. 221).

[5] Vide Capítulo 3 desta tese.

A primeira advertência metodológica que nos faz Foucault é que as suas investigações têm por ambição uma analítica do poder e menos uma teoria do poder (Foucault, 2001). Entendemos que, ao assim definir sua abordagem do poder, Foucault coloca a sua ênfase na compreensão de como o poder está, se realiza e se manifesta e menos sobre o que ele é. Ou seja, significa a ênfase sobre como o poder opera e menos sobre a sua natureza.

Foucault, ao nomear um dos capítulos da *História da Sexualidade* de *O que está em jogo*, reflete a percepção do poder como um campo de disputa que se inscreve num conjunto de diferentes naturezas e a própria inserção do autor num campo de disputa que esse saber sobre o poder inscreve, seja na perspectiva de uma teoria do poder, seja na perspectiva de uma analítica do poder.[6]

Entendo que uma analítica do poder remete às relações de força ou, ao gosto de Foucault, ás correlações de força que o poder engendra. Então a analítica do poder, destina-se a revelar a rede de saberes e poderes e, sobretudo, os objetivos estratégicos que um determinado campo de poder busca realizar; assim também, seus pontos de afirmação, de oposição, de conivência, as formas de reciclagem que as resistências ou determinadas injunções conjunturais lhe obrigam. Enfim, é iluminar o jogo real que se joga na sociedade em relação a um campo de poder.

> "O que está em jogo nas investigações que virão a seguir é dirigirmo-nos menos para uma 'teoria' do que para uma 'analítica' do poder: para uma definição do domínio específico formado pelas relações de poder e a determinação dos instrumentos que permitem analisá-lo." (Foucault, 2001, p. 80).

Até o momento, temos um termo, o dispositivo, como a idéia força, de pretensão heurística, para suportar uma "analítica do poder" em um determinado domínio. Essa opção analítica para Foucault permitiria empreender a arqueologia dos saberes e uma genealogia dos poderes que o dispositivo produz e reproduz. Evidentemente, a nossa modesta intenção neste estudo passa muito ao largo de qualquer pretensão de realizar uma arqueologia dos saberes e de uma genealogia dos poderes sobre as relações raciais no Brasil. Limita-se à apresentação ou demonstração de alguns discursos e práticas que configuram a racialidade como dispositivo de saber/poder.

---

[6] Esta pesquisadora não foge à regra.

É preciso agora, de acordo com Foucault, demarcar o domínio a ser analisado. Nesse estudo, o domínio a ser analisado é composto pelas relações raciais engendradas no Brasil pelo dispositivo de racialidade. Encerra também os saberes sobre ele produzidos. Note-se que o termo domínio já pressupõe um campo de poder ou de dominação. Não gratuitamente diz-se que "alguém domina um determinado assunto".

Foucault estabelece as regras gerais para uma "analítica do poder", que decorrem de sua concepção de poder. São elas: a regra da imanência; a regra das variações contínuas; a regra do duplo condicionamento; e a regra da polivalência tática dos discursos. (Foucault, 2001, pp. 93-97-80).

A regra da imanência é assim sintetizada por Foucault: "entre técnicas de saber e estratégias de poder, nenhuma exterioridade; mesmo que cada uma tenha um papel específico e que se articulem entre si a partir de suas diferenças." (Foucault, 2001, p. 93). Dela decorre que todo poder institui um campo de saber e todo saber é expressão de uma dimensão de poder. Nessa perspectiva, os discursos produzidos sobre as relações raciais seriam elementos privilegiados de decodificação dos poderes neles inscritos, das disputas neles presentes, das correlações de forças que os animam. Isso nos autoriza a adotar como premissa inicial a intencionalidade de cada saber produzido, suas relações intrínsecas com as relações de poder que impulsionam o seu desenvolvimento; a constituição de um campo de pesquisa como instância de reprodução de um poder específico que instauram novos campos de disputas e relações de poder.

Ao tratar da regra das variações contínuas, afirma Foucault:

> "As 'distribuições de poder', e as 'apropriações de saber' não representam mais do que cortes instantâneos em processos, seja de reforço acumulado do elemento mais forte, seja de inversão da relação, seja de aumento instantâneo dos dois termos. As relações de poder-saber não são formas dadas de repartição, são 'matrizes de transformações'." (Foucault, 2001, p. 94).

Essa regra nos obriga a considerar como premissa a idéia de que os discursos/saberes ou os dispositivos de dominação se renovam continuadamente. Em termos de tecnologias, por exemplo, ocorre em relação a evolução das ondas do conhecimento técnico científico: da máquina a vapor ao computador, do telefone a

internet, da forca a cadeira elétrica, da alavanca ao botão de computador. São conjugados que possibilitam a analogia das variações contínuas.

Com relação à regra do duplo condicionamento, diz Foucault:

> "deve-se pensar em duplo condicionamento, de uma estratégia, através da especificidade das táticas possíveis e, das táticas, pelo invólucro estratégico que as faz funcionar." (Foucault, 2001, p. 95).

Se a racialidade é um elemento tático que pode atender à necessidade de justificação, legitimação e realização de um objetivo estratégico e a configuração que esse objetivo estratégico adquirirá, irá redefinindo-o, aportando-lhe novos conteúdos, dimensões e possibilidades, numa interação contínua que vai adequando tanto a racialidade, como os objetivos que a acionam de acordo com as mudanças conjunturais.

Já no que se refere à regra da polivalência tática dos discursos, Foucault considera:

> "É justamente no discurso que vêm a se articular poder e saber. (...) O discurso veicula e produz poder; reforça-o mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas, também afrouxam, seus laços dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras." (Foucault, 2001, p. 98).

Talvez dentre todas as regras propostas essa seja aquela que melhor atende à compreensão da dinâmica discursiva que enfeixa as relações raciais no Brasil na qual os silêncios têm lugar privilegiado, em particular na definição de interdições[7].

A exposição dessas regras instituídas por Foucault para uma analítica do poder estabelecido num determinado domínio como resultado da perseguição ou consecução de um objetivo estratégico, tem por objetivo explicitar os procedimentos metodológicos que orientarão a nossa meta de demonstrar que o dispositivo de racialidade vem se constituindo historicamente em elemento estruturador das relações raciais no Brasil e que, dentre os componentes do dispositivos de racialidade que ele articula, o epistemicídio tem se constituído no instrumento operacional para a consolidação das hierarquias raciais por ele produzidas, para as quais a educação tem dado contribuição inestimável.

---

[7] Vide Capítulo 4 desta tese para diversos exemplos desta regra. Sugestões de exemplos referentes às demais serão apresentadas em diferentes passagens da tese.

Procedimentos Metodológicos

Da perspectiva foucaultiana entendemos as relações raciais no Brasil como um domínio que produz e articula saberes, poderes e modos de subjetivação, conformando um dispositivo de racialidade. Consideramos que tal como ele afirma para o caso da sexualidade, se a racialidade se coloca como um domínio a conhecer, é porque, relações de poder a "instituíram como objeto possível; em troca, se o poder pode tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre ela através de técnicas de saber e de procedimentos discursivos." (Foucault, 1988, p. 93). Preliminarmente a racialidade é aqui compreendida como uma noção relacional que corresponde a uma dimensão social, que emerge da interação de grupos racialmente demarcados sob os quais pesam concepções histórica e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Disso decorre que ser branco e ser negro são consideradas polaridades que encerram, respectivamente, valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um dos pólos das racialidades.

Esse estudo visa, portanto, como já apontamos anteriormente, investigar discursos e práticas produzidos no Brasil em torno da racialidade, que a configuram como dispositivo de poder, em especial detrimento do seu pólo negro. Sendo assim, tomar-se-á inicialmente alguns textos da literatura sobre o negro, as relações raciais e as desigualdades raciais como discursos que conformam, a produção discursiva que o dispositivo de racialidade, a exemplo de qualquer dispositivo, produz.

A demonstração dos saberes, poderes e modos de subjetivação que o dispositivo de racialidade produz se dará sobre um exemplário que se constitui aqui, como campo empírico, além de um aporte testemunhal que concorrerá para a demonstração da tese aqui proposta. O tema do epistemicídio será tratado nas três dimensões que o dispositivo articula, saberes, poderes e subjetivação.

Perseguindo esses pressupostos metodológicos elegemos como fontes de pesquisa dos temas tratados: bibliografia pertinente; discursos e ações políticas de ativistas e militantes negros; fatos cotidianos registrados pela grande imprensa sobre a problemática racial; registros de histórias de vida de personagens negros.

Todos estes elementos serão utilizados ao longo do trabalho para fundamentar ou demonstrar a hipótese desta tese, sempre em busca de uma melhor compreensão do que se propõe aqui.

Uma advertência se impõe em relação a procedimentos adotados nesse estudo. Trata-se da legitimidade das fontes secundárias de pesquisa. A produção acadêmica sobre um determinado domínio é um dos investimentos de analítica do poder de Foucault. Ocorre que no debate atual sobre as relações raciais encontram-se múltiplas manifestações públicas, na forma de artigos em jornais e revistas, ou entrevistas a esses veículos de comunicação, por autores academicamente consagrados sobre esse tema, que nem sempre são especialistas na questão, mas cuja autoridade pública, do ponto de vista acadêmico ou intelectual, os tornam formadores de opinião, de grande impacto na esfera pública.

O debate racial que está posto na sociedade, sobretudo com a emergência das políticas de ação afirmativa, dentre elas notadamente as cotas raciais para a democratização racial do acesso à universidade, convoca diferentes intelectuais, especialistas ou não sobre o tema das relações raciais, a se manifestarem publicamente, mesmo que estes não tenham produção acadêmica específica sobre a questão, ou que não se tenham detido e produzido estudos e pesquisas específicas sobre as ações afirmativas e sua dimensão atualmente mais polêmicas, – as cotas. Porém, embora distintas quanto à natureza da produção intelectual que podem representar essas manifestações, acadêmicas ou não do ponto de vista da produção discursiva sobre a racialidade, não serão tratadas de maneira diferente nas análises desse trabalho, na medida em que, respaldadas ou não por critérios científicos de pesquisa, esses autores emprestam seu prestígio acadêmico ou intelectual (conquistados no campo dos estudos raciais ou não) para a defesa ou ataque na disputa discursiva em torno, por exemplo, do tema das cotas. É com a legitimidade da fala consagrada academicamente que essas vozes se apresentam e são convocadas para opinar no espaço público e, ao fazê-lo, tornam-se também sujeitos políticos no campo de disputa, no qual o tema está imerso, e atores no jogo das forças que competem no interior do dispositivo da racialidade.

Essas mudanças apontadas nos discursos sobre a racialidade manifestam no contexto de análise de Foucault, apropriações de saber e distribuições de poder que expressam “matrizes de transformações” em que se enredam estudiosos, pesquisadores e militantes da causa racial, muitas vezes em superposição ou duplicidade de papéis. Um sintoma desse processo é a forma pela qual os estudos das relações raciais vem sendo apropriados por outras áreas de conhecimento que não as

mais tradicionais nesse campo como a antropologia e sociologia. Essas outras incursões sobre o tema contemporaneamente e a constituição de campos específicos de estudos no interior de outras disciplinas podem sugerir um emergente deslocamento e repartição da autoridade e domínio sobre o tema e conseqüentemente como exige Foucault, a partilha do poder sobre o mesmo, e do poder concreto que decorre desses novos saberes; as transformações sociais que os impulsionam e como eles as influenciam.

Ainda, vale ressaltar que nem só de fontes secundárias alimenta-se nossa reflexão. Ao contrário, adotamos recurso de presença testemunhal a demonstrar esta tese, pois afirmamos com Foucault a certeza da "indignidade de falar pelo outro." (Foucault, 2001, p. 72). Deixamos assim, intencionalmente, para o prólogo da Parte II os devidos esclarecimentos acerca da metodologia ali adotada na constituição dos conteúdos desses testemunhos.

Parte I

Poder, saber e subjetivação

Capítulo 1 – Do dispositivo

1.1- O conceito de dispositivo de Foucault

Para Foucault, um dispositivo é sempre um dispositivo de poder, que opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que engendra de uma multiplicidade de elementos, pela relação de poder que entre eles se estabelece. O dispositivo expressa, ainda, um objetivo estratégico que atende a uma urgência histórica. Assim dirá Foucault a propósito de sua noção de dispositivo:

> "Através deste termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não-dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes elementos." (Foucault, 1979, p. 244).[8]

De acordo, com Foucault, em se constituindo, um dispositivo permanece disponível para ser operacionalizado em diferentes circunstâncias e momentos, se auto-reproduzindo mediante seu preenchimento estratégico. Se, na composição de um dispositivo, o primeiro passo é demarcar seus componentes heterogêneos, o segundo passo é

> "demarcar a natureza da relação que pode existir entre estes elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode ainda funcionar como reinterpretação desta prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade. Em suma, entre estes elementos, discursivos ou não, existe um tipo de jogo, ou seja, mudanças de posição, modificações de funções, que também podem ser muito diferentes." (Foucault, 1979, p. 244).

[8] Originalmente era intenção desta tese restringir-se à apresentação de um exemplário analítico desses diferentes elementos heterogêneos que compõem o dispositivo no que concerne à racialidade, aprofundando portanto a intuição inicial desse trabalho mostrado no diagrama que consta do final da "Apresentação" desta tese. No entanto, a apreensão da teoria do biopoder de Foucault; introduziu novas complexidades ao dispositivo de racialidade, assim como a sua interface com o epistemicídio que optamos por priorizar, acreditando serem adensamentos teóricos que qualificam a idéia de dispositivo de racialidade para além de um exemplário demonstrativo. Nesse sentido foi priorizado dentre os múltiplos elementos que constituem um dispositivo, o desvelamento de alguns discursos que sustentam o dispositivo de racialidade, como se verá ao longo desse capítulo. Os demais elementos, além de terem ilustração sintética no fluxograma da Apresentação manifestam-se em diferentes momentos desta tese sobretudo nas falas das testemunhas.

Complementando, Foucault entende que um dispositivo corresponde a “um tipo de formação que, em determinado momento histórico, teve como função principal responder a uma urgência. O dispositivo tem, portanto, uma função estratégica dominante.” (Foucault, 1979, p. 244).

Nosso pressuposto é o de que essa noção de dispositivo oferece recursos teóricos capazes de apreender a heterogeneidade de práticas que o racismo e a discriminação racial engendram na sociedade brasileira, a natureza dessas práticas, a maneira como elas se articulam e se realimentam ou se re-alinham para cumprir um determinado objetivo estratégico, pois em síntese o dispositivo, para Foucault, consiste em “estratégias de relações de força, sustentando tipos de saberes e sendo por eles sustentadas.” (Foucault, 1979, p. 246).

Ao instituir um novo campo de racionalidade em que relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo, para Foucault, instaura uma prática divisora que primeiramente tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma. No âmbito do dispositivo a enunciação sobre o Outro constitui uma “função de existência.”

Tendo como um dos exemplos de análise a produção da loucura, Foucault irá determinar que a prática divisora que o dispositivo instaura é a demarcação entre normal e o patológico. Para demonstrá-lo, Foucault empreende minuciosa arqueologia do estatuto da loucura em diferentes momentos históricos, anteriores ao da modernidade ocidental, em que o louco tem um valor sagrado. Na época de Descartes, a loucura passa a ser considerada como uma experiência de desrazoabilidade, evoluindo a partir de então para insensatez e, por fim, doença mental. No caso do dispositivo da saúde mental, o sujeito-forma que emerge dos saberes e práticas institucionais que foram se conformando sobre o tema da loucura foi o doente mental de um lado, e o normal de outro.

Essa é, portanto um tipo de prática divisora que um dispositivo institui no campo ontológico: a constituição de uma nova unidade, composta de um núcleo interno em que se aloja a nova identidade padronizada e, fora dele, uma exterioridade que lhe é oposta mas essencial para a sua afirmação. Tem-se então, o doente mental viabilizando o homem normal. Assim, para Foucault, se o homem normal tiver que vir a público para dizer o que ele é, ele só vai se afirmar pela negatividade "não sou doente mental". Ele se define negativamente para demarcar a sua diferença em relação ao sujeito-forma, aquele construído negativamente para afirmar a dinâmica positiva do

Ser. Ou seja, o Outro fundado pelo dispositivo adquire apresenta-se de forma estática, que se opõe à variação que é assegurada ao Ser. Assim, a dinâmica instituída pelo dispositivo de poder é definida pelo dinamismo do Ser em contraposição ao imobilismo do Outro.

A aplicação da noção de dispositivo empreendida por Foucault ao domínio da sexualidade se dá na busca de respostas a um conjunto de questões que o autor se coloca sobre esse tema. Pergunta-se Foucault:

> "Como é possível que ela tenha sido considerada como o lugar privilegiado em que nossa 'verdade' profunda é lida, é dita? Pois o essencial é que a partir do cristianismo, o Ocidente não parou de dizer 'Para saber quem és, conhece teu sexo'. O sexo sempre foi o núcleo onde se aloja, juntamente com o devir de nossa espécie, nossa 'verdade" de sujeito humano'." (Foucault, 2001, p. 76).

Segundo Foucault, para análise de um determinado domínio impõe-se o estudo de sua formação, seu desenvolvimento através das estratégias que lhe corresponderam. Foucault localiza na formação do dispositivo de sexualidade[9] uma motivação, uma estratégia de classe, sobretudo a burguesa. Foi um esforço de demarcação de uma identidade e um projeto político, que teve no controle da sexualidade um dos seus pontos essenciais de sustentação, em especial no que respeita à sua reprodução enquanto classe social. Nessa estratégia, um investimento específico sobre o corpo feminino será engendrado. Segundo Foucault:

> "(...) foi na família 'burguesa', ou 'aristocrática', que se problematizou inicialmente a sexualidade das crianças ou dos adolescentes; e nela foi medicalizada a sexualidade feminina; ela foi alertada em primeiro lugar para a patologia possível do sexo, a urgência em vigiá-lo e a necessidade de inventar uma tecnologia racional de correção. Foi ela o primeiro lugar de psiquiatrização do sexo. (...) A personagem investida em primeiro lugar pelo dispositivo de sexualidade, uma das primeiras a ser 'sexualizada' foi, não devemos nos esquecer, a mulher 'ociosa', nos limites do 'mundo' – onde sempre deveria figurar como valor – e da família, onde lhe atribuíam novo rol de obrigações conjugais e parentais: assim apareceu a mulher 'nervosa', sofrendo de 'vapores'; foi aí que a histerização da mulher encontrou seu ponto de fixação. (...) Em face de tudo isso, as camadas populares escaparam, por muito tempo, ao dispositivo de 'sexualidade'. Estavam, decerto, submetidas,

[9] A exemplo do tratamento dado à questão da loucura, Foucault demonstrará em diferentes momentos de sua História da Sexualidade como, em diferentes registros históricos pré-modernos, se deu a abordagem sobre o sexo sem que em algum deles ele tenha adquirido as características de que será dotado na modernidade.

> conforme modalidades específicas, ao dispositivo das 'alianças': valorização do casamento legítimo e da fecundidade, exclusão das uniões consangüíneas, prescrição de endogamia social e local." (Foucault, 2001, pp. 114-115).

Psiquiatrização e medicalização correspondem, assim, aos campos epistemológicos construídos pelo dispositivo de sexualidade, os saberes que o sustentaram e foram por ele sustentados.

Sendo, pois, inicialmente, um dos instrumentos de afirmação da burguesia enquanto classe social, Foucault adverte contra generalizações que cercam a questão da sexualidade, sobretudo como uma estratégia dirigida preferencialmente pela burguesia às classes laboriosas, com vistas a alcançar delas uma maior produtividade. Diz ele:

> "Ao invés de uma repressão do sexo das classes a serem exploradas, tratou-se, primeiro, do corpo, do vigor, da longevidade, da progenitura e da descendência das classes que 'dominavam'. Foi nelas que se estabeleceu, em primeira instância, o dispositivo de sexualidade como nova distribuição dos prazeres, dos discursos, das verdades e dos poderes. Deve-se suspeitar, nesse caso, de auto-afirmação de uma classe e não de sujeição de outra: uma defesa, uma proteção, um reforço, uma exaltação, que mais tarde foram estendidos – à custa de diferentes transformações – aos outros, como meio de controle econômico e de sujeição política." (Foucault, 2001, p. 116).

Afirma, ainda, Foucault:

> "Nesse investimento sobre o próprio sexo, por meio de uma tecnologia de poder e de saber inventada por ela própria, a burguesia fazia valer o alto preço político de seu próprio corpo, de suas sensações, seus prazeres, sua saúde, sua sobrevivência." (Foucault, 1988, p. 116).

Essa concepção sobre a construção do corpo burguês, empreendida por Foucault, sinaliza para as repercussões que o dispositivo de sexualidade irá produzir no campo ontológico: de um lado, a produção de sujeitos-forma que encarnarão, vitalismo que irá se manifestar em todas as formas de expressão dessa nova subjetividade; de outro, a produção de outros sujeitos-forma, que irão encarnar, como

oposto desse vitalismo, uma espécie de "anemia da vontade"[10]. É a partir de então que os depositários das perversões serão considerados “os outros.”

O investimento sobre o próprio sexo estará talvez implicado num investimento maior sobre o próprio corpo que encerrará um novo conjunto de significações culturais, os quais irão constituir o corpo burguês como paradigma da humanidade e ideal de Ser para as demais classes.

Perseguindo essa trilha aberta por Foucault sobre a estratégia de afirmação da burguesia enquanto classe hegemônica, parece-nos, em uma primeira análise, que o processo de auto-afirmação de classe foi acompanhado, para além da constituição do dispositivo de sexualidade, pela emergência ou operação do dispositivo de racialidade, no qual a cor da pele irá adquirir um novo estatuto. Há, portanto, um *não-dito* na formulação de Foucault que é a imbricação do dispositivo de sexualidade com o de racialidade, abrangendo este um território mais vasto do que o de sexualidade, pelo estatuto que tem nele a cor da pele.

Interessa-nos, aqui, demarcar as possibilidades que essa abordagem de Foucault nos permite no domínio da racialidade e acentuar que esse percurso nos oferece, no marco teórico do conceito de dispositivo deste autor, certos atributos essenciais ao Eu e ao Outro. Ele expressa também o diálogo crítico de Foucault com a tradição filosófica ocidental. Temos em Foucault um *eu* que é dotado de razoabilidade, porque produziu o louco; de normalidade, porque produziu o anormal; e de vitalidade, porque inscreveu o Outro no signo da morte.

Neste trabalho complementamos semelhante visão de Foucault, afirmando que esse eu, no seu encontro com a racialidade ou etnicidade, adquiriu superioridade pela produção do inferior, pelo agenciamento que esta superioridade produz sobre a razoabilidade, a normalidade e a vitalidade. Podemos afirmar que o dispositivo de racialidade também será uma dualidade entre positivo e negativo, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, e a brancura será a sua representação. Constitui-se assim uma ontologia do ser e uma ontologia da diferença, posto que o sujeito é, para Foucault, efeito das práticas discursivas. Izildinha Baptista Nogueira nos auxilia a melhor qualificar o estatuto da brancura no domínio da racialidade. Diz ela:

---

[10] A propósito da expressão “anemia da vontade”, vide, entre outras obras do autor que Foucault reconhece como influência marcante em seu pensamento, Nietzsche, 1996: p. 92.

> "A 'brancura' passa a ser parâmetro de pureza artística, nobreza estética, majestade moral, sabedoria científica, etc. Assim, o branco encarna todas as virtudes, a manifestação da razão, do espírito e das idéias: 'eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a humanidade'" (Nogueira, 1998, pp. 101-102).

Mas a operacionalidade dessa construção depende da possibilidade de engendrar o seu contraponto:

> "(...) a cultura necessita do negativo, do que é recusado, para poder instaurar, positivamente, o desejável. Tal processo inscreve os negros num paradigma de inferioridade em relação aos brancos." (Nogueira, 1998, p. 42).

O dispositivo de racialidade ao demarcar o estatuto humano como sinônimo de brancura irá por conseqüência redefinir todas as demais dimensões humanas e hierarquizá-las de acordo com a sua proximidade ou distanciamento desse padrão. Como pontuado por Nogueira:

> "no espectro das tipificações sociais, àquilo que se instaura na dimensão do *distante,* ou seja, àquilo que expressa o que está além do conjunto dos valores nos quais os indivíduos se reconhecem. Nessa rede, *negro e branco* se constituem como extremos, unidades de representação que correspondem ao *distante* – objeto de um gesto de afastamento – e ao *próximo*, objeto de um gesto de adesão." (Nogueira, 1998, p. 42).

Aqui está o fundamento do branco como ideal de Ser para os Outros. A mística da mulher branca para os não-brancos. Essa forma de afirmação da burguesia instituiu para todos o padrão estético desejável, a forma de amor e de sexualidade, a moral correspondente, e o corpo é a expressão da auto-afirmação. Como afirma Izildinha Baptista Nogueira "o corpo funciona como marca dos valores sociais, nele a sociedade fixa seus sentidos e valores. Socialmente, o corpo é um signo" (Nogueira, 1988, p. 41).

Para Foucault a moral ditada pela burguesia é "(...) um agenciamento político da vida, que se constituiu, não através da submissão de outrem, mas numa afirmação de si." (Foucault, 2001, p. 116).

Ocorre que essa afirmação de si, para se tornar consistente, deveria demarcar a diferença entre a fixação dessa nova subjetividade e as demais: em relação a que lhe cabia destituir como ideal de ser e poder, e as subordinadas que lhe cabia passar a comandar, bem como redefinir o estatuto dos povos que lhe eram estranhos ou distantes. Segundo Foucault, essa nova classe

> “(...) que se tornava hegemônica no século XVIII se atribuiu um corpo para ser cuidado, protegido, cultivado, preservado de todos os perigos e de todos os contatos, isolado dos outros para que mantivesse seu valor diferencial; e isso outorgando-se, entre outros meios, uma tecnologia do sexo.” (Foucault, 2001, pp. 116-117).

Daqui é que deriva o senso comum, segundo o qual a vida dos brancos vale mais do que a de outros seres humanos, o que se depreende, por exemplo, da consternação pública que provoca a violência contra brancos das classes hegemônicas, em oposição à indiferença com que se trata o genocídio dos negros e outros não-brancos em nossa sociedade. Aqui está o princípio da auto-estima e a referência do que é bom e desejável no mundo, estabelecendo o branco burguês como paradigma estético para todos. E está aí o diálogo com as teses racialistas da biologia, sobre o problema da mistura, da mestiçagem como fatores corruptores de povos e nações.[11] Parece que essa afirmação é compatível com o que propõe Foucault:

> ”Não imaginemos a burguesia se castrando, simbolicamente, para melhor recusar aos outros o direito de ter um sexo e usá-lo a seu bel prazer. Deve-se, ao contrário, vê-la, a partir da metade do século XVIII, empenhada em se atribuir uma sexualidade e constituir para si, a partir dela, um corpo específico, um corpo ‘de classe’ com saúde, uma higiene, uma descendência, uma raça: autossexualização do seu próprio corpo, encarnação do sexo em seu corpo próprio, endogamia do sexo e do corpo. Havia, sem dúvida, diversas razões para isso.” (Foucault, 2001, p.117).

Para Foucault, foi por meio desses mecanismos que a burguesia dotou-se, pela apropriação do sexo e da sexualidade, do sangue para demarcar sua distinção e proclamar superioridade em relação à monarquia, identificada à época como degenerescente, e também em seu processo imperialista de conquista dos povos não-brancos e demarcar a legitimidade de sua hegemonia.

Com os temas da progenitura e descendência, se anunciam as articulações que serão empreendidas entre racismo e sexualidade. Note-se que, seja para o tema da loucura, da sexualidade ou do racismo, Foucault reconhece a trajetória histórica desses temas, mas o que lhe interessa fundamentalmente é determinar as novas reelaborações e funções táticas que tais temas adquirem no âmbito dos objetivos

[11] No capítulo 10 voltamos a esse tema incluindo exemplificação.

estratégicos perseguidos pelas sociedades disciplinares e posteriormente pelas sociedades que ele denomina sociedades de regulamentação, instituídas pela modernidade ocidental.

Isso posto, Fontana e Bertani, em ensaio como organizadores do livro *Em defesa da sociedade,* identificarão a articulação do racismo à sexualidade ao tema da *degenerescência,* em especial pela forma que a psiquiatria dele se apropriou:

> "Quanto ao racismo, foi um tema que apareceu e que foi abordado nos seminários e nos cursos sobre a psiquiatria, sobre as punições, sobre os anormais, sobre todos esses saberes e práticas em que, em torno da teoria médica da 'degenerescência', da teoria médico-legal do eugenismo, do darwinismo social e da teoria penal da 'defesa social', elaboraram-se, no século XIX, as técnicas de discriminação, de isolamento e de normalização dos indivíduos 'perigosos': a aurora precoce das purificações étnicas e dos campos de trabalho (que um criminalista francês do final do século XIX, J. Léveillé, por ocasião de um Congresso Internacional Penitenciário em São Petersburgo, aconselhava a seus colegas russos construírem na Sibéria, como lembra o próprio Foucault) (...). Nasceu um novo racismo quando o 'saber da hereditariedade' - ao qual Foucault planejava consagrar suas futuras pesquisas, em seu texto de candidatura ao Collège de France (...) - se acoplou com a teoria psiquiátrica da degenerescência. Dirigindo-se a seu auditório, ele dizia no fim de sua última aula (...) do curso de 1974-1975 sobre *Os anormais*: 'Vocês vêem como a psiquiatria pôde efetivamente, a partir da noção de degenerescência, a partir das análises da hereditariedade, ligar-se, ou melhor, dar azo a um racismo. E o nazismo - acrescentava ele - nada mais faria que 'ligar', por sua vez, esse novo racismo, como meio de defesa interna da sociedade contra os anormais, ao racismo étnico que era endêmico no século XIX." (Foucault, 2002, pp. 344-345).

Há, portanto um processo de "expurgo" do mal do corpo branco, a depositá-lo nos "outros corpos". Vale ressaltar ainda as experiências e pesquisas, que tiveram negros e índios como cobaias para o desenvolvimento de tecnologias para o bem estar dos corpos brancos.[12]

A análise acima oferece condições para prosseguir a investigação acerca do dispositivo de racialidade. Colocam-se nesse momento, do ponto de vista da análise de Foucault, os temas que compreendem no campo ontológico a construção do Outro

[12] Observe-se que esse é, ainda, um processo contemporâneo, ao qual voltaremos, em particular no depoimento da testemunha Fátima Oliveira.

como Não-ser, a partir do século XVIII. Uma construção que produz e põe em circulação novas tecnologias de poder, informadas por determinada visão da etnicidade ou racialidade e que darão suporte em momentos posteriores às novas tecnologias de poder que emergirão como exigências da sociedade de regulamentação que, segundo Foucault, irão se instaurando. O autor põe em relevo também as articulações entre saberes, disciplinas e poderes que permanentemente se dão, se retroalimentam e se condicionam, na sua análise, mas que para efeito de melhor demonstração de nossas proposições em determinados momentos serão tratadas separadamente, ao longo desse trabalho.

Porém é nosso entendimento que a constituição de tal dispositivo remonta a momentos anteriores ao do surgimento da sociedade disciplinar e que nela ele adquirirá novos sentidos.

1.2- Dispositivo de racialidade, branquitude e poder

Aprendemos de Foucault que:

> "(...) em cada momento da história a dominação se fixa em um ritual; ela impõe obrigações e direitos; ela constitui cuidadosos procedimentos. Ela estabelece marcas, grava lembranças nas coisas e até nos corpos; ela se torna responsável pelas dívidas." (Foucault, 1979, p. 25).

Encontramos na teoria do Contrato Racial[13], elaborada pelo filósofo afro-americano Charles Mills (1997), as condições para um diálogo entre a perspectiva genealógica de Foucault e a construção da racialidade como dispositivo de poder. Da perspectiva foucaultiana entendemos os momentos de inflexão histórica que para Mills configuram a historicidade do Contrato Racial, que Mills situa no conjunto de eventos que constituíram, a partir do final do século XV, as expedições de conquistas, e posteriormente o imperialismo europeu sobre os povos dominados, o ponto de emergência do dispositivo de racialidade do qual o Contrato Racial é um elemento estruturador. Mills demonstra como as comemorações dos 500 anos da viagem de Colombo e as avaliações críticas e revisões historiográficas que corresponderam àqueles eventos colocaram a descoberto um mal estar civilizatório inescapável, qual seja, que o mundo em que vivemos foi "*moldado fundamentalmente nos últimos*

---

[13] O autor usa o termo em maiúsculas.

quinhentos anos pelas realidades da dominação européia e pela consolidação gradual da supremacia branca global." (Mills, 1997, p. 20)[14].

Então*,* o processo do que foi chamado de "descobrimentos" faz emergir uma nova tríade de poder, saber e subjetividades informadas pela racialidade conformando novos sujeitos-forma: homens, nativos, brancos, não-brancos.

Encontraremos, também, em Mills o que ele denomina de tropo retórico através do qual busca desvelar um sistema político não-nomeado que vem historicamente se desenvolvendo subsumido em outros sistemas políticos, e, isto, de forma mais duradoura na história do que alguns deles. É a supremacia branca, estruturada por um Contrato Racial.

A analítica do poder para Foucault consiste, sobretudo, em buscar nos efeitos de poder que um determinado domínio institui os seus eixos principais de análise. Segundo Mills, a possibilidade de construção teórica do Contrato Racial se dá a partir de três evidências que são de natureza existencial, conceitual e metodológica. Do ponto de vista existencial, Mills propõe em primeiro lugar o reconhecimento da supremacia branca no mundo. Do ponto de vista conceitual propõe tomar essa supremacia branca como expressão de um sistema político na medida em que:

> "o racismo [ou, como veremos, a supremacia branca global] é *em si* um sistema político, uma certa estrutura de poder formal ou informal, de privilégio socioeconômico e de normas para a distribuição diferencial de oportunidades e da riqueza material, de benefícios e encargos, direitos e deveres." (Mills, 1997, p. 3).

Do ponto de vista metodológico, Mills propõe a consideração da supremacia branca como reveladora de um Contrato Racial. Mills irá sustentar esta concepção no diálogo com as teorias contratualistas consagradas pela filosofia política, em que a noção de contrato social constitui, para ele, a possibilidade teórica de empreender a conexão entre as teorias políticas dominantes e as questões postas pelo tema da racialidade, posto que segundo ele "O discurso do contrato é, afinal de contas, a língua franca de nosso tempo." (Mills, 1997, p. 3).

A primeira advertência de Mills é que o contrato social é uma teoria que fundamenta a existência de um governo e de uma sociedade civil afiançada por indivíduos considerados iguais. O contrato social abriga, para Mills, outros contratos,

---

[14] Grifo do autor.

um dos quais, o Contrato Racial. A especificidade do Contrato Racial consistiria no fato de, embora fundado na tradição contratualista, ser um contrato restrito aos racialmente homogêneos, em que a violência racial, em relação aos racialmente diferentes, é, no interior da teoria do contrato social, um elemento de sustentação do próprio Contrato Racial, e um deslocamento da relação contratualista com os diferentes para o estado de natureza. Ou seja, o Contrato Racial é um contrato firmado entre iguais, no qual os instituídos como desiguais se inserem como objetos de subjugação, daí ser a violência o seu elemento de sustentação. Assim para Mills, o Contrato Racial estabelece, sob a égide de um contrato social ideal e supostamente neutro,

> "uma sociedade organizada racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o *status* de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume. E o objetivo desse Estado, em contraste com o estado neutro do contratualismo clássico, é, *inter alia*, especificamente o de manter e reproduzir essa ordem racial, assegurando os privilégios e as vantagens de todos os cidadãos integrais brancos e mantendo a subordinação dos não-brancos." (Mills, 1997, pp. 13-14).

Mills define contemporaneamente o contrato social como uma ferramenta normativa correlacionada às questões de respeito e justiça. Em oposição a essa visão contemporânea, Mills recorre aos contratualistas clássicos (Hobbes, Locke, Rosseau e Kant) que o conceberam para além de instrumento normativo, como instrumento analítico sobre a natureza das estruturas sociais e do Estado e da psicologia moral do povo. Idealmente, o contrato social seria uma construção teórica problematizadora e corretora do contrato social real. E, nesse sentido, ao situar o Contrato Racial nessa dimensão, Mills entende que o Contrato Racial deveria ser saudado com entusiasmo por todos empenhados no refinamento dos instrumentos teóricos e de ação política capazes de aproximar o contrato social ideal ao contrato social real. Portanto, para ele,

> "(...) o 'Contrato Racial' pretende ser uma ponte conceitual entre duas áreas agora muito segregadas uma da outra: de um lado, o mundo da filosofia ética e política da corrente dominante [isto é, branca], preocupada com discussões de justiça e direitos no abstrato; do outro lado, o mundo dos nativos americanos, dos afro-americanos e do pensamento político do Terceiro e do Quarto Mundos, historicamente concentrados nas questões de conquista, imperialismo, colonialismo, colonização branca, direitos sobre a terra, raça e racismo, escravidão, negritude nos Estados Unidos, reparações, *apartheid*, autenticidade cultural,

> identidade nacional, *indigenismo,* Afrocentrismo, etc. Essas questões mal aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido cruciais para as lutas políticas da maioria das populações do mundo. Sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e, talvez, da falta de seriedade *deles*)." (Mills, 1997, p. 4).

Sustenta, ainda, Mills que, ao contrário do contrato social ideal, que estabelece uma sociedade civil e um governo para proteger seus signatários, construído por meio de metáforas como o estado de natureza que os seres humanos tiveram que superar, o Contrato Racial é historicamente datável e localizável nos eventos históricos, tais como o colonialismo e as expedições de conquista do imperialismo europeus, resultando segundo ele, num mundo "*moldado fundamentalmente nos últimos quinhentos anos pelas realidades da dominação européia e pela consolidação gradual da supremacia branca global.*" (Mills, 1997, p. 15). Os desdobramentos desse sistema político não-nomeado constituem-se na hegemonia branca em sociedades fundadas pelo colonialismo e imperialismo branco ocidental.

Trazendo a esta reflexão a genealogia em Foucault, vale lembrar que encerra uma dupla negação: à busca da origem, no sentido de essência, como morada de alguma verdade, e às idealizações teleológicas fundadas na utilidade e no sentido do devir histórico. No lugar da origem, a proveniência, o acontecimento, o ponto de surgimento, a emergência -"entrada em cena das forças, o salto pelo qual elas passam dos bastidores para o teatro, cada uma com seu vigor e sua própria juventude." (Foucault, 1979, p. 24). O que se constitui em história é, em Foucault, aquilo que se encontrou com o poder.

Ora, o Contrato Racial para Mills é, além de uma realidade histórica, realidade mais abrangente do que o contrato social clássico, posto que é global,

> "envolvendo um movimento tectônico da base ético-jurídica do planeta como um todo, a divisão do mundo, como Jean Paul Sartre disse há muito tempo atrás, entre 'homens' e 'nativos'. (...) Os europeus emergem desse processo como 'os donos da espécie humana', 'os donos do mundo inteiro', com o poder crescente de determinar a posição de todos os *não*-Europeus que são seus súditos." (Mills, 1997, p. 20).

Para Mills[15], embora nenhum ato formal consubstancie essa realidade histórica de supremacia branca ela, pode ser detectada em inúmeros atos que, afirmamos aqui, faz-se à maneira de Foucault. Assim, configuram a multiplicidade de elementos heterogêneos que constitui um dispositivo de poder e a rede que entre eles se estabelece, incluindo ditos e não-ditos na medida em que comparecem à cena histórica a partir de eventos de "descoberta" os discursos, ou melhor, a proliferação de discursos associados à racialidade que Mills assim descreverá:

> "(...) bulas papais e outros pronunciamentos teológicos, discussões européias sobre colonialismo, "descoberta" e direito internacional, pactos, tratados e decisões jurídicas, debates acadêmicos e populares sobre a humanidade dos não-brancos, a criação de estruturas legais formalizadas de tratamento diferenciado e a rotinização de práticas informais ilegais ou semi-ilegais efetivamente sancionadas pela cumplicidade do silêncio e pela incapacidade do governo de intervir e punir seus perpetradores – que podem ser vistos coletivamente, não apenas de forma metafórica, mas bem próxima da literal, como seu equivalente conceitual, jurídico e normativo." (Mills, 1997, pp. 20-21).

Nesse sentido, o dispositivo de racialidade beneficia-se das representações construídas sobre o negro durante o período colonial no que tange aos discursos e práticas que justificaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e re-significando-os à luz do racialismo vigente no século XIX, época em que tais representações se constituem, para Hannah Arendt, em ideologia, a qual é por ela compreendida como arma política, da política imperialista européia, que se consolida no período da ''corrida para a África". Segundo ela:

> "Quando a ralé européia descobriu a 'linda virtude' que a pele branca podia ser na África, quando o conquistador inglês da Índia se tornou administrador que já não acreditava na validez universal da lei mas em sua própria capacidade inata de governar e dominar, quando os matadores-de-dragões se transformaram em `homens brancos` de `raças superiores' ou em burocratas e espiões, jogando o Grande Jogo de infindáveis motivos ulteriores num movimento sem fim; (...) o

[15] Mills utiliza-se de periodização empreendida por Anthony Pagden, segundo a qual o império europeu é divido em duas fases, uma que corresponde à colonização das Américas de 1492 a 1830 e outra relativa à ocupação da Ásia, da África e do Pacífico que iria segundo esse autor de 1790 até o período que se segue a Segunda Guerra Mundial relativo aos processos de descolonização. No entanto ambos os períodos representam dois momentos distintos dessa dominação que são, porém, interdependentes e guardam,em comum, a raça como denominador "e que aos poucos passou a significar as respectivas posições globais de superioridade e inferioridade, de privilégio e subordinação.

> cenário parecia estar pronto para todos os horrores possíveis." (Arendt, 1989, pp. 251-252)

Dessa perspectiva, Arendt entende que a "ideologia racial, e não a de classes, acompanhou o desenvolvimento da comunidade das nações européias, até se transformar em arma que destruiria essas nações." (Arendt, 1989, p.191), com repercussões sobre as sociedades multirraciais oriundas do colonialismo e do imperialismo europeu que irão reproduzir padrões de hierarquia social que têm, na racialidade seu diferenciador fundamental, como mostra Charles Mills.

1.3- O dispositivo de racialidade no Brasil

Para discutir a temática do dispositivo de racialidade no Brasil, vale inicialmente demarcar que Foucault compreende discurso como prática social que emana de todos os pontos de poder. O discurso encerraria em si mesmo o sentido das relações de poder que o engendram, não sendo lícito portanto, do ponto de vista de Foucault, buscar nele um sentido oculto, na medida em que esse sentido se explicita nos saberes que os discursos produzem (Foucault, 2002). Assim, as práticas sociais se constituiriam discursivamente e os discursos formariam sujeitos e objetos que se condicionam, se deslocam, se multiplicam ou invertem posições. O que impulsiona essa dinâmica, segundo Foucault, é a vontade de saber a verdade do sujeito, instituindo-o como o lugar da verdade, ou seja, produzir para todos discursos verdadeiros.

Se o sexo será o demarcador de uma verdade sobre o sujeito, como Foucault demonstra na *História da Sexualidade*, que definirá a sua normalidade ou anormalidade, em nosso entendimento a raça será outro demarcador para a apreensão dessa verdade do sujeito; por meio dela se evidencia o valor de cada agrupamento humano na sua diversidade étnica/racial, a medida de sua humanidade, a normalidade de cada qual. O saber sobre o negro é então aqui considerado como prática discursiva de diferenciação social segundo a racialidade, que permite a distinção social de cada indivíduo por discursos de raça, produzidos no interior de relações de poder que, como afirma Daniella Geoges Coulouris[16], para quem as relações de gênero "se consolidam

---

[16] Valemo-nos aqui dessa autora pela abordagem foucaultiana que ele empreende sobre as relações de gênero. Haveria um longo rol de trabalhos teóricos importantes e práticos nesse domínio, que a própria autora dessa tese, como feminista negra tem colaborado, mas que privilegia nesse momento a análise foucaultiana dessa autora em particular porque depreende a proposta de "dispositivo de racialidade" do "dispositivo de sexualidade".

enquanto continuidades históricas, mas também se alteram, se deslocam, se modificam em um processo ininterruptos de lutas e embates." (Coulouris, 2004, p. 12).

Disso decorre para a autora que:

> "A noção de poder elaborada por Foucault articula-se com a idéia de discursos. Os discursos são formados no interior de saberes que se caracterizam pelo domínio de determinados objetos e pela produção de enunciados que se pretendem mais válidos que outros. Não há saber em poder, assim como não há saber sem conflito, sem embate de várias posições distintas. A ciência institucionaliza a produção da verdade por deter o poder de produzir e distribuir os enunciados verdadeiros. E também de excluir, marginalizar, o que estiver fora desse mundo da razão e da ordem. Ou seja, a produção de uma verdade é sempre conflituosa (...)." (Coulouris, 2004, p. 13).

O termo gênero para Coulouris

> "possui ao mesmo tempo uma perspectiva política e teórica. Enquanto instrumento metodológico possui a pretensão de possibilitar a compreensão de relações sociais desiguais entre homens e mulheres. Enquanto práticas discursivas muitas pesquisas que se orientam por essa temática atuam no sentido de modificar relações sociais que produzem efeitos tão indesejáveis como o estupro, o abuso sexual infantil, a discriminação das mulheres na família, nas escolas, no trabalho e no sistema de justiça." (Coulouris, 2004, p. 2).

Em nosso entendimento, igualmente, o termo raça possui essa dupla perspectiva. Enquanto instrumento metodológico, pretende compreender as relações desiguais entre os diferentes grupos humanos mais especificamente as desigualdades de tratamento e de condições sociais percebidas entre negros e brancos no Brasil. Enquanto prática discursiva, os estudos nele inspirados visam a modificação das relações sociais que produzem as discriminações e assimetrias raciais. Porém, difere do termo gênero apontado por Coulouris, no que se refere ao saber acadêmico relativo às questões relacionadas às mulheres, em um aspecto fundamental ali apontado, qual seja, ao que concerne a quem é sujeito das práticas discursivas. Conforme a autora, o termo gênero,

> "sempre esteve articulado de forma direta ou indireta, com as questões reivindicadas pelas feministas. Portanto, este saber não poder ser compreendido de forma dissociada da militância política, mesmo porque ele surge a partir das

> problemáticas postas pelo movimento feminista europeu e norte-americano." (Coulouris, 2004, p. 2).

Essa identidade entre sujeito e objeto constrói para as feministas a autoridade da fala ou da prática discursiva feminista, diferente do que ocorre com o saber produzido sobre o negro, saber esse que se construiu a maior parte do tempo desconectado do negro e de suas reivindicações[17], ainda que seja possível identificar em muitos dos estudos a intenção de transformação das condições sociais produtoras de sua desigualdade social. Essa ausência do negro nas práticas discursivas é fenômeno que vem se alterando, porém, ainda timidamente nas uma a duas décadas, cuja novidade pode ser ilustrada pela definição de Carlos Medeiros, que sintetiza a emergência de uma inteligência negra como a "revolução dos micróbios." (Medeiros, 2004). Áreas de conhecimento foram criadas tendo por especialidade “conhecer o Outro”. A diferença é então tornada como objeto de investigação, de produção de saber, títulos, reconhecimento, enfim poder; e produz ademais os saberes insurgentes que emergem do campo da resistência, para disputar a produção da verdade sobre a racialidade dominada.[18]

A primeira voz dissonante que emerge nessa arena discursiva é Guerreiro Ramos que reivindica o lugar de sujeito na reflexão desse campo, a partir da situação de pertencimento à racialidade subalternizada. Antes dele, Luiz Gama expressa outro momento de afirmação da condição de sujeito no debate e na reflexão abolicionista em que se acha implicado. Luiz Gama tem por seguidor, no século XX, a figura insurgente de Abdias do Nascimento, cuja vasta produção teórica sobre o negro nunca obteve, no Brasil, o devido reconhecimento embora esteja internacionalmente situado entre as grandes referências do pan-africanismo. As reações a esses pensadores negros (todos com baixa visibilidade no campo dos estudos raciais) são exemplos que mostram que a posição de sujeito reflexivo pleno é historicamente negada, como a reivindicação negra é descartada, ao contrário do que ocorreu, com o saber sobre gênero, segundo Coulouris, em que "a necessidade de preservar o campo de saber somou-se à defesa dos propósitos políticos do feminismo." (Coulouris, 2004, p. 3). O saber sobre o negro ou o saber sobre a raça e a necessidade de preservar esse campo de saber se fez até recentemente sem o concurso dos interesses, propósitos e reivindicações dos

---

[17] Vide entrevista de Fátima Oliveira que aponta que o campo saúde da população negra foi construído pela militância negra, no capítulo 7.

[18] Vide maior detalhamento dessa idéia nos capítulos 5 e 10.

movimentos sociais negros. Em muitos casos, mostra-se decisivamente em oposição a esses interesses. Ari Lima demarca os deslocamentos que a sujeição histórica dos negros provoca no âmbito da produção de conhecimento:

> “Minha voz subalterna fala então não apenas de uma opressão econômica e racial, mas também de um passado histórico de inacessibilidade a campos de saber e poder legitimados, a da contenção de símbolos e valores negro-africanos, da restrição à palavra e da dificuldade do uso de categorias e conceitos que traduzam a minha experiência como intelectual negro na academia brasileira.” (Lima, 2001, p. 284).

Nesse sentido, tal como afirma Coulouris, "conceitos centrais para a reflexão teórica de gênero – como os conceitos de poder, dominação, ideologia e discurso..." estão em grande parte ausentes como instrumentos de análise na maioria dos estudos.

Em relação aos estudos sobre o negro no Brasil, Kabengele Munanga, autor do estudo *100 Anos de Bibliografia Sobre o Negro,* aponta na apresentação desse trabalho que:

> " (...) Com efeito, apesar das crônicas de alguns viajantes ocidentais dos séculos XVII e XVIII sobre a presença do negro no Brasil, este foi considerado como ‘objeto’ de investigação científica somente no final do século XIX graças aos apelos patéticos de Sílvio Romero. Precisou-se esperar quase meio século para que o médico psiquiatra Raimundo Nina Rodrigues reagisse aos pedidos de Sílvio Romero e inaugurasse os primeiros trabalhos de pesquisa sobre o negro na Bahia, coroados pela publicação em Paris da obra L'animisme fétichiste des nègres de Bahia, em 1900. Apesar da lentidão e da falta de interesse que caracterizou a primeira fase do processo de pesquisa sobre o negro no Brasil pois - após a morte de Nina Rodrigues veio também um outro momento de silêncio, que foi rompido por seu discípulo Artur Ramos -, os estudos sobre o negro diversificaram-se principalmente nos anos 50. Do negro visto historiograficamente através do tráfico, da escravatura e da abolição, ou apenas biologicamente através das diferenças físicas e como produtor de uma cultura diferenciada, passou-se a encará-lo como um problema social sujeito a uma análise sociológica dentro do discurso anti-racista da época. (...) A partir dos anos 70, com o crescimento da consciência negra através de seus movimentos sociais, viu-se nascer novas áreas de pesquisas, enriquecidas entre outros pela discussão sobre o resgate da identidade e sobre estratégias de inclusão e de participação na sociedade. Lenta e arduamente alguns raros negros começaram a penetrar no espaço conceitual das ciências humanas,

> fomentando novas linhas de pesquisa na problemática da educação, do multiculturalismo e das políticas públicas dentro do contexto de afirmative actions inspirado nos Estados Unidos e na África do Sul pós-apartheid." (Munanga, 2000, pp. 9-10).

Ari Lima aponta os limites e contradições em que se enreda o intelectual negro no espaço acadêmico: esse espaço seria uma possibilidade de negar a inferioridade intelectual atribuída ao negro, um espaço de confronto dessas idéias consagradas ou apenas uma estratégia de assimilação?

Semelhante rol de questões apontadas por Ari Lima podem ser situadas – no âmbito da análise de Charles Mills, com base na experiência dos afro-americanos – como outra expressão da dimensão epistemológica do Contrato Racial, no controle das categorias analíticas que seriam essenciais para os povos não-brancos pelos racialmente hegemônicos. Para ele, a questão acerca da objetividade científica da produção acadêmica negra insere-se no quadro geral de validação científica que sustenta os poderes no âmbito acadêmico e que decorre tanto de uma combinação conceitual, quanto de um "repertório-padrão de interesses cujo caráter abstrato tipicamente omite, em vez de incluir genuinamente, a experiência das minorias raciais." (Mills, 1997, p. 2), que tem entre as suas estratégias, dificultar a emergências de conceituações alternativas. Disso resulta, em sua visão, o fato de que, em particular no âmbito da filosofia política, os "(...) filósofos afro-americanos que realmente trabalham com a teoria moral e política tendem a produzir uma obra genérica, indistinguível daquela feita por seus colegas brancos (...)." (Mills, 1997, p. 2).

Como já assinalamos, a construção da teoria do Contrato Racial tem em Mills a perspectiva ou o objetivo de estabelecer uma ponte conceitual entre a filosofia política hegemônica, segundo ele sustentada em abstrações sobre justiça e direitos, com a agenda conceitual e política decorrente da história concreta dos povos não-brancos sujeitados a qual para ele concentra-se nas questões de:

> "conquista, imperialismo, colonialismo, colonização branca, direitos sobre a terra, raça e racismo, escravidão, negritude nos Estados Unidos, reparações, *apartheid*, autenticidade cultural, identidade nacional, indigenismo, afrocentrismo, etc. Essas questões mal aparecem na filosofia política dominante, mas têm sido cruciais para as lutas políticas da maioria das populações do mundo. Sua ausência daquilo que é considerado filosofia séria é um reflexo não de sua falta de seriedade, mas da cor

> da vasta maioria dos filósofos acadêmicos ocidentais (e, talvez, da falta de seriedade *deles*).” (Mills, 1997, p. 4).

A nova geração de intelectuais negros que romperam as barreiras que vêm historicamente limitando, impedindo, cerceando o acesso dos negros às instâncias superiores de conhecimento, aportam, por força dessas mesmas condições, novas questões que essa tradição acadêmica não chegou a enfrentar em toda a sua extensão. Inserem-na não apenas como campo de saber, mas também como espaço de reprodução e perpetuação de poderes que se situam para além da vida acadêmica, como expressão do dualismo racial em que poderiam ser redutíveis as relações raciais no Brasil. É o caso de Osmundo de Araújo Pinho e Angela Figueiredo, que no instigante artigo *Idéias Fora de lugar e o lugar do negro,* afirmam que:

> "O campo das Ciências Sociais brasileiras, notadamente no que se refere aos estudos de relações raciais, faz parte da história das relações de raça no Brasil. Tanto alimenta as interpretações que entram nas disputas efetivas, extrapolando o campo acadêmico propriamente dito, como, constituindo modelos de leitura legítimos para a realidade, ajuda a ocultar o que deveria esclarecer: as relações entre a produção do conhecimento e a estrutura desigual da sociedade brasileira, racialmente marcada. (...) O que parece fora do lugar não são necessariamente as idéias, mas o negro quando não está imobilizado como uma categoria, subjugado como um objeto, ou re-presentado como uma alegoria." (Pinho & Figueiredo, 2002, pp. 198-206).

Partimos do pressuposto de que a racialidade vem se constituindo, no contexto da modernidade ocidental, num dispositivo tal como essa noção é concebida por Foucault. Nesse sentido a racialidade é aqui compreendida como uma noção produtora de um campo ontológico, um campo epistemológico e um campo de poder conformando, portanto, saberes, poderes e modos de subjetivação cuja articulação institui um dispositivo de poder.

Em *A Invenção do ser negro – um percurso sobre as idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros,* Gislene Aparecida dos Santos (Santos, 2002) empreende uma arqueologia do saber produzido pela Ilustração sobre a racialidade, estabelecendo os cortes e continuidades que dos séculos XVIII ao XIX vão se processando sobre a noção de raça e a repercussão desses discursos sobre a *intelligensia* brasileira. Para a autora, o debate sobre a escravidão desenvolve-se em torno de dois grandes temas: a

liberdade dos escravos e a sua utilidade, noção que traz como antinomínia a descartabilidade.[19]

A escravidão corrompeu o valor do trabalho: compulsório para o escravo, não haveria como ser considerado de forma positiva sendo liberado para o senhor branco, fê-lo viciado no ócio pela existência do escravo. Estigmatizado em todos os casos, quando manual, pela tradição igualmente estigmatizadora da escravidão. A Abolição seria, nesse contexto, o momento da emergência do negro na nova ordem disciplinar que se instaura no Brasil, na passagem de uma economia baseada no trabalho escravo para o trabalho livre. É esse novo *status* que o dispositivo de racialidade enquanto dispositivo do poder disciplinar emergente, haverá de demarcar em ações teóricas de assujeitamentos, semelhantes ao que é denominado por Muniz Sodré, de "uma espécie de símbolo ontológico das classes econômica e politicamente subalternas" (Sodré, 1999, p. 10)[20].

É assim que o negro sai da história para entrar nas Ciências, a passagem da escravidão para a libertação representou a passagem de objeto de trabalho para objeto de pesquisa. A invisibilização da presença negra na cena brasileira, que gradualmente vai se processando, contrasta com a vasta produção acadêmica que irá se desenvolvendo em torno dessa nova condição de objeto de estudo. Um epistemicídio que constrói um campo de saber fundado num manifesto, numa convocatória como se pode considerar a conclamação de Sílvio Romero. A contrapartida é o também crescente embranquecimento da representação social. Duas manobras que vão promovendo, ao nível da reconstrução do imaginário social sobre o país, o branqueamento em todas as dimensões da vida social.

1.3.1- O negro como objeto de ciência

Tal como antecipado por meio da evocação de Pinho e Figueiredo, por meio dos quais se evidenciam os embates que envolvem contemporaneamente intelectuais brancos e negros no campo de produção acadêmica sobre as relações raciais ou dos estudos raciais, após longa produção sobre esses temas, na maior parte desse tempo histórico o negro esteve ausente como sujeito dessa reflexão. Essa extraordinária produção sobre esse objeto se deu ao mesmo tempo tomando-o como informante

[19] Usamos aqui o termo descartabilidade no sentido a ele atribuído por Hannah Arendt.
[20] Tomamos a Muniz Sodré o conceito de símbolo ontológico da subalternidade, por ele utilizado em outro contexto.

desse domínio, porém sem o seu acolhimento como sujeito político e de conhecimento e, em muitos momentos, desqualificando a resistência negra pelo apelo à racialidade enquanto fator de subordinação e exclusão social, passível de ser mobilizada para a superação das diferenças raciais socialmente construídas. Essa negação reitera o caráter reificado que o negro adquiriu na sociedade e as relações de poder que estão imbricadas nesse processo de objetivação, ajustando-se à visão de Foucault, para quem:

> "O fundamental da análise é que saber e poder se implicam mutuamente, não há relação de poder sem constituição de um campo de saber, como também, reciprocamente, todo saber constitui novas relações de poder. Todo ponto de exercício do poder é, ao mesmo tempo, um lugar de formação de saber". (Foucault, 1979, p. XXIII).

Provém de Sílvio Romero, a nosso ver, a melhor expressão do processo de objetivação do negro nas ciências no Brasil.[21]

> "É uma vergonha para a ciência do Brasil que nada tenhamos consagrado de nossos trabalhos ao estudo das línguas e das religiões africanas. (...) Quando vemos homens, como Bleek, refugiarem-se dezenas e dezenas de anos nos centros da África somente para estudar uma língua e coligir uns *mitos*, nós que temos o material em casa, que temos a África em nossas *cozinhas*, como a América em nossas *selvas*, e a Europa em nossos *salões*, nada havemos produzido neste sentido! É uma desgraça. (...) Bem como os portugueses estanciaram dois séculos na Índia e nada ali descobriram de extraordinário para a ciência, deixando aos ingleses a glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos, tal nós vamos levianamente deixando morrer os nossos negros da Costa como inúteis, e iremos deixar a outros o estudo de tantos dialetos africanos, que se falam em nossas *senzalas*! *O negro não é só uma máquina econômica; ele é antes de tudo, e malgrado sua ignorância, um objeto de ciência.*[22] (...) Apressem-se os especialistas, visto que os pobres moçambiques, benguelas, monjolos, congos, cabindas, caçangas... vão morrendo. O melhor ensejo, pode-se dizer, está passado com a benéfica extinção do tráfico. Apressem-se, porém, senão terão de perdê-los de todo." (Rodrigues, 1988, XV.).

---

[21] Porém, se de Nina Rodrigues a Oliveira Vianna, passando por Paulo Prado, Euclides da Cunha, entre outros, evidencia-se a negação do negro como capaz de sustentar a construção de um processo civilizatório, resta-lhe uma última contribuição a ser dada, antes de sua desejável e inevitável extinção que é a de objeto de conhecimento.

[22] Grifo nosso.

Sílvio Romero nos dá nessa citação elementos de explicitação de objetivos estratégicos que o dispositivo de racialidade abrigou até sua época. Ele nos indica que o primeiro objetivo estratégico ao qual o dispositivo de racialidade se prestou foi o de justificar a transformação do africano em "máquina econômica", que se articulado com a periodização proposta por Dante Moreira Leite (Leite, 1983) corresponderia a toda a fase do nativismo. Vencida a etapa de exploração da mão de obra escrava para a acumulação primitiva de riqueza e capital, a constituição do campo de saber sobre a diversidade instituída pelo racialismo, tornava o negro um objeto de ciência, possível fonte de compreensão da evolução humana e de experimentações científicas.

Romero manifesta também a admissão de um campo de poder que esse saber a ser construído sobre o negro deveria resultar, no que tange aos estudos da língua e da religião, a partir da matéria-prima ociosa em nossas senzalas e cozinhas, ao aludir à "glória da revelação do sânscrito e dos livros bramínicos". Contrapõe a disciplina acadêmica dos ingleses á indigente contribuição portuguesa para as ciências. E sobretudo expressa a convicção de que o negro está fadado à extinção, dada a superação de sua condição de "máquina econômica", pelo esgotamento do modelo econômico baseado na escravidão e pela criminalização do tráfico negreiro. O negro na ordem econômica emergente não tem lugar e apresenta características limitadas enquanto objeto de ciência, dada a sua ignorância, do que decorre que os homens de ciência do Brasil deveriam ser diligentes em sua dissecação científica. Romero deixa-nos claro que há um campo de saber que institui também um campo de disputa e de poder, em nível internacional, no qual os estudiosos brasileiros devem entrar. Portanto, sobre a eleição do negro como "objeto de ciência", estabelece-se um campo de saber, que institui um campo de poder, de prestígio e glórias. Que, sobretudo, se constitui em um espaço de disputa de saber e poder para brancos e entre brancos, o que em contrapartida descarta o negro da condição de produtor de saber e detentor de poder.

A convocação de Sílvio Romero não será em vão e assiste-se a partir do final do século XIX um crescente processo de objetivação do negro nas ciências sociais no Brasil. Inicialmente impulsionado pela antropologia, os estudos sobre o negro avançarão para as relações raciais, e mais recentemente, para as desigualdades raciais envolvendo diversas disciplinas, passando contemporaneamente a um campo de disputa também de emergentes intelectuais e ativistas negros.

Com toda essa vasta produção teórica sobre o negro, chegamos em 1988 diante da seguinte situação: em 1988, data da celebração do Centenário da Abolição da Escravidão, uma comissão de notáveis intelectuais e pesquisadores brasileiros especializados na temática racial foi formada sem a presença de um negro sequer. O coordenador desta comissão explicou da seguinte maneira a ausência de um intelectual negro naquela comissão:

> "O problema é que até agora não conseguimos encontrar num país elitista como o nosso, nenhum negro que seja doutor em história. Por mais que procurássemos". (revista *Veja*, nº 835, 05 Set. 84).

Como conseqüência desse processo de produção de saberes sobre o negro, durante o século XX assiste-se à proliferação de institutos de pesquisas, centros de estudos africanos ou de relações raciais em todo o país, que titularam e tornaram célebres pesquisadores e intelectuais brancos especialistas em "negro", ratificando a máxima de Sílvio Romero. Saberes e instituições apropriadas por brancos, conformando além de interpretações, modos de subjetivação para o negro.

Este é o fator explicativo da impossibilidade de um século após a Abolição ser impossível para a *"intelligentzia"* local encontrar um historiador negro apesar da vasta produção historiográfica de, por exemplo, um Joel Rufino, um Clóvis Moura ou Milton Santos, entre outros, já tinham àquela época.

Na sua versão mais contemporânea nas universidades brasileiras, o epistemicídio, cuja discussão aprofundaremos posteriormente, se manifesta também no dualismo do discurso militante versus discurso acadêmico, através do qual o pensamento do ativismo negro é desqualificado como fonte de autoridade do saber sobre o negro, enquanto é legitimado o discurso do branco sobre o negro. Via de regra a produção branca e hegemônica sobre as relações raciais dialoga entre si, deslegitimando a produção dos pesquisadores e ativistas negros sobre o tema. Isso é claramente manifesto nas listas bibliográficas utilizadas onde, via de regra, figuram autores negros não-brasileiros, ou no fato de quão poucos intelectuais negros brasileiros alcançaram prestígio nacional e internacional. Os ativistas negros, por sua vez, com honrosas exceções, são tratados, pelos especialistas da questão racial, como *fontes de saber* mas não de autoridade sobre o tema. Os pesquisadores negros em geral são reduzidos também à condição de fonte e não de interlocutores reais no diálogo acadêmico, quando não são aprisionados exclusivamente ao tema do negro.

Portanto, os progressos do negro no interior das relações raciais vêm promovendo uma parcela da militância negra da condição de mero objeto para o de fonte primária, com certo incipiente estatuto de manifestação primária de racionalização em torno de sua problemática.

Retomemos, agora, a análise de Foucault para o domínio da sexualidade:

> "não existe certo domínio da sexualidade que pertence, de direito, a um conhecimento científico desinteressado e livre, mas sobre o qual exigências do poder – econômicas ou ideológicas – fizeram pesar mecanismos de sujeição/opressão e subordinação" (Foucault, 2001, p. 93).

É nosso entendimento que, neste caso, podemos substituir o termo sexualidade por racialidade, sem problema de qualquer ordem. Na mesma direção, continuando o paralelo com o pensamento de Foucault, se a racialidade se constitui como domínio a conhecer, veio a sê-lo a partir das relações de poder que a instituíram como objeto possível. Em troca, se o poder pôde tomá-la como alvo, foi porque se tornou possível investir sobre a racialidade por meio de técnicas de saber e de procedimentos discursivos a serviço da colonização, domesticação, eugenia ou repressão, como o fizeram disciplinas científicas tais como a medicina legal psiquiátrica, a antropologia, a criminologia, a craniologia, etc. Cada qual constitui-se como um domínio em que a racialidade foi estudada em desfavor da racialidade negra e de não-brancos em geral. O caso da racialidade negra no Brasil não foi exceção.

Em síntese, desde a convocação de Romero, a *intelligentzia* brasileira não deixou, à maneira de Foucault, de interrogar esse "objeto" e, simultaneamente, de excluí-lo como sujeito de conhecimento. A não produção e/ou o não reconhecimento de intelectuais negros e a objetivação de militantes negros como fonte primária de pesquisas são fatos que antecipam o tema do epistemicídio, que trataremos a seguir, que opera em estreita consonância com o dispositivo de racialidade.

1.3.2- A grande narrativa

Em Foucault, "o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar." (Foucault, 1996, p.10). Sobre a ordem interna do discurso, Foucault assinala que é derivada do próprio discurso, visto que

> "são os discursos eles mesmos que exercem seu próprio controle; procedimentos que funcionam, sobretudo, a título de princípios de classificação, de ordenação, de distribuição, como se se tratasse, desta vez, de submeter outra dimensão do discurso: a do acontecimento e do acaso." (Foucault, 1996, p. 21).

No caso brasileiro, o discurso que molda as relações raciais é o mito da democracia racial. Sua construção e permanência até os dias atuais evidencia, por si, sua função estratégica, sobretudo como apaziguador das tensões étnico-raciais.

Para Jessé de Souza, o mito da democracia racial é o nosso mito fundador, que traz como ambição a perspectiva de

> "... desenvolvimento de uma civilização superior em uma terra de mestiços era uma contradição em termos, dado que as funções superiores intelectuais e morais que permitem a 'civilização' eram atributo da *raça* branca." (Souza, 1997, p. 31).

O autor demonstra, através de resultados de pesquisas empíricas, que o racismo é o único "preconceito cuja recusa, explícita e amplamente majoritária, foi compartilhada por todas as classes sem distinção." (Souza, 1997, p, 32).

Esse resultado evidencia para Souza que, se é inegável a inexistência de uma verdadeira democracia racial, essa ampla rejeição ao preconceito racial deve ser valorizada por indicar que "a democracia racial, é em alguma medida, um projeto acalentado por todos os estratos sociais." (Souza, 1997, p. 34). O autor, no entanto, não trabalha sobre os complexos mecanismos que vêm historicamente determinando o silêncio, a negação e a invisibilização da problemática racial.

Isto é o que faz, talvez, do mito da democracia racial a grande narrativa que desnuda a existência de um acordo de aceitação do discurso com todas as suas decorrências[23]. É ilustrativa a fala do ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, na abertura do Seminário Internacional "Multiculturalismo e Racismo: O papel da ação afirmativa nos Estados democráticos contemporâneos", realizado pela Secretaria Nacional de Direitos Humanos em julho de 1996. Disse o ex-presidente:

> "Eu sempre me lembro – já me referi em mais de uma ocasião a isso – de uma reunião realizada há muitos anos no Ministério das Relações Exteriores, que funcionava no Rio de Janeiro. Eu era assistente de sociologia e trabalhava com o

---

[23] Parece que se trata de uma dimensão específica de nosso Contrato Racial, cuja base epistemológica estaria, na perspectiva de Charles Mills, no acordo em relação a regras de cognição que conduzem ao falseamento de uma situação de intolerância racial em relação aos negros, da qual há rastros, que se manifestam nas vítimas que vai deixando pelo caminho. Este é tema que trataremos de maneira mais detida no capítulo 3.

> professor Florestan Fernandes e com o professor Roger Bastide, dois dos eminentes sociólogos que se dedicavam ao problema das relações entre negros e brancos no Brasil. E, talvez com certa ingenuidade, referi-me ao fato de que efetivamente havia preconceito no país. Na época, dizer isso era como fazer uma afirmação contra o Brasil. A pessoa que presidia a mesa – alguém de grande respeitabilidade – incomodou-se com a afirmação e, ao final, confessou-me que quase havia pedido que me retirasse da reunião. Então, teceu alguns elogios pessoais a mim, para compensar a manifestação de profundo desagrado pelo fato de eu ter dito que havia preconceito de cor no Brasil." (Cardoso, 1997, p. 13).

Em outro momento de seu discurso o presidente diz, "(...) até a década de 50 acreditava-se ser o Brasil um paraíso racial. Daquela época para cá, contudo muita coisa mudou, pois fomos descobrindo que não temos tanta propensão à tolerância como pensávamos". (Cardoso, 1997, p. 14).

Mas nos adverte o ex-presidente:

> "Não devemos, entretanto, exagerar nessa crítica e nessa autocrítica, pois se é verdade que existe, de um lado, a hipocrisia, há, de outro, a abertura. Essa ambigüidade convive na nossa formação cultural, e é preciso tirar proveito disso. Talvez por temperamento, não sou muito cartesiano. Na minha concepção, uma certa dose de confusão e ambigüidade torna as coisas melhores e mais fáceis, pois o excesso de clareza, por vezes, é desagregador." (Cardoso, 1997, p. 14).

Como já afirmamos em trabalho anterior (Carneiro, 1997, p. 222), importa-nos reter da fala do ex-presidente, dois elementos: o caráter *desagregador* que a admissão do racismo ou do preconceito racial tem na nossa tradição cultural, chegando a ponto de ser considerada tal admissão "uma afirmação contra o Brasil" quase uma questão de segurança nacional. E o outro elemento é a *ingenuidade* em que certas pessoas podem incorrer, ao ousar explicitar a existência do racismo no País, diante do pacto de silêncio em que o problema está imerso.

O mito da democracia racial corresponde ao desejo de uma auto- representação da sociedade e de representação positiva do país frente ao "complexo de inferioridade interiorizado e legitimado cientificamente." (Souza, 1977, p. 31). Presta-se à construção de uma identidade positiva para um país cuja realidade concreta impede a realização efetiva de uma ocidentalização, seja racial ou cultural. Como afirma Sílvio Romero em *"História da Literatura Brasileira"* (1888): "Não adianta discutir; somos mestiços, isso é

um fato e basta!... Se não somos mestiços no sangue, somos mestiços na alma." (apud Souza, 1977, p. 174).

Argumentamos, ainda, em trabalho anterior (Carneiro, 2000)[24], que a miscigenação racial presente em nossa sociedade vem se prestando a diferentes usos políticos e ideológicos. Em primeiro lugar, a miscigenação vem dando suporte ao mito da democracia racial na medida em que o intercurso sexual entre brancos, indígenas e negros seria o principal indicativo de nossa tolerância racial, argumento que omite o estupro colonial praticado pelo colonizador em mulheres negras e indígenas, cuja extensão está sendo revelada pelas novas pesquisas genéticas.[25]

Em segundo lugar, a miscigenação tem-se constituído num instrumento eficaz de embranquecimento do país, por meio da instituição de uma hierarquia cromática e de fenótipos que têm na base o negro retinto e no topo o "branco da terra" oferecendo, aos intermediários, o benefício simbólico de estarem mais próximos do ideal humano, o branco. Isso tem impactado particularmente os negros brasileiros, em função desse imaginário social que indica uma suposta melhor aceitação social dos mais claros em relação ao mais escuros[26], o que parece ser o fator explicativo da diversidade de expressões que pessoas negras, ou seus descendentes miscigenados, adotam para se auto definirem racialmente tais como: moreno escuro, moreno claro, moreno-jambo, marron-bombom, mulato, mestiço, caboclo, mameluco, cafuzos, ou seja, *confusos*, de tal maneira, que acabam todos agregados na categoria oficial do IBGE, *pardo*! Algo que ninguém consegue definir seja enquanto raça ou cor. Talvez o termo pardo preste-se apenas para agregar aqueles que, por terem a sua identidade étnica e racial destroçadas pelo racismo, a discriminação e pelo ônus simbólico que a negritude contém socialmente, não sabem mais o que são ou simplesmente não desejam ser o que são.

Portanto, essas diferenciações vêm funcionando, com eficácia, como elementos de fragmentação da identidade negra e coibindo que esta se transforme em elemento aglutinador no campo político, para reivindicações coletivas por equidade racial posto

[24] "Miscigenação". Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião*. 18/08/2000.

[25] As pesquisas genéticas nos informam que 61% daqueles que se supõem brancos na sociedade brasileira têm a marca de uma ascendente mulher, negra ou índia, inscrita em seus DNAs, na proporção de 28% e 33% respectivamente.

[26] Entendemos haver aqui exemplo da regra das variações contínuas da analítica do poder de Foucault. Vide a respeito Introdução desta tese.

que, ao contrário do que indica o imaginário social, pretos e pardos (conforme a nomenclatura do IBGE) compõem um agrupamento que, do ponto de vista dos indicadores sociais, apresentam condições de vida semelhantes e igualmente inferiores quando comparadas ao grupo branco, razão pela qual, define-se hoje, política e sociologicamente a categoria negro, como a somatória daqueles que o Censo classifica como pretos e pardos.[27]

Porém, a larga miscigenação e o elogio à mestiçagem não têm sido capazes de alterar o desejo produzido historicamente na sociedade brasileira, de branqueamento de todos. Como afirma Kabengele Munanga,

> "Apesar de ter fracassado o processo de branqueamento físico da sociedade, seu ideal inculcado através de mecanismos psicológicos que não poderia explicar ficou intacto no inconsciente coletivo brasileiro, rodando sempre nas cabeças dos negros e mestiços. Esse ideal prejudica qualquer busca de identidade baseada na 'negritude' e na 'mestiçagem', já que todos sonham ingressar um dia na identidade branca, por julgarem superior." (Munanga, 1997, p. 8).

A incidência desse modo de subjetivação também sobre os que se supõem brancos[28], bem como a consciência da precariedade de sua branquitude pode ser mensurado em artigo de Otávio Frias no qual constata que:

> "presença maciça de loiras no imaginário da mídia e do showbiz não é fenômeno tão frívolo, nem tão gratuito. (...) Basta folhear as revistas de ostentação da riqueza e do ócio para verificar o avanço da 'loirização' como etapa superior do 'embranquecimento.'" (Frias, 09 Dez. 1999, p. 2).

Loirização essa que, ainda de acordo com Frias, é "impulsionada, talvez, pelos progressos da cosmética que facilita a mudança cromática." (Frias, 1999).

Então, esse ideal de branqueamento não está abandonado, posto que está imposto ao imaginário social pela cultura dominante através da exibição permanente de seus símbolos, que expressam os seus sucessos materiais e simbólicos como demonstração de sua superioridade "natural", cotejados sistematicamente com os símbolos de estigmatização da negritude, seu contraponto necessário. Por isso, os meios de comunicação, "para retratar a pobreza, a miséria, a delinqüência, o

---

[27] Ver acerca do tema, Hasenbalg, 1979.

[28] Eliza Larkin do Nascimento denomina de "branco virtual" essa branquitude inconclusa da maioria dos brancos brasileiros. (Nascimento, 2003) Vive-se no Brasil a nostalgia de um branco que nunca alcança plenitude, que nunca se realiza a não ser virtualmente. Uma branquitude deprimida e uma negritude negada ou rejeitada.

analfabetismo, a ignorância, a indigência humana, são pródigos em exibir pessoas negras" (Carneiro, 06 Abr. 2001D). E, para assegurar o mito, promove-se uma integração minoritária e subordinada de negros que não correspondem aos estereótipos consagrados nas imagens veiculadas pelos meios de comunicação de massa, em especial nas imagens publicitárias; o que pela excepcionalidade reitera a regra discricionária.

Tentando uma interpretação do mito da democracia racial à luz da tradição religiosa, de inegável importância também em nossa formação cultural, poder-se-ia inferir que ela, entre outros elementos, oferece uma possibilidade explicativa para o modelo de hierarquia racial que transparece no mito. Um modelo que, ao eliminar o conflito pela conversão à tolerância, não altera a racialização da hierarquia social.

Segundo Jessé de Souza, uma interessante aproximação entre a 'afinidade eletiva democrática' do valor básico do liberalismo político da tolerância é com o princípio hierárquico da Igreja, que a todos acolhe e garante um lugar(...)". (Souza, 1997, p. 33). Acrescenta:

> "...a Igreja aceita e recebe todos os indivíduos tal como eles são, estabelecendo uma hierarquia entre eles a partir do grau de espiritualidade e virtuosismo que é possível a cada qual em termos de vida cristã. O conceito de Igreja envolve as noções complementares de hierarquia e elitismo." (Souza, 1997, p. 33).

Essa arquitetura reconhece a supremacia cultural e racial dos brancos ou ocidentais e reitera a humanidade inferior que lhe acarreta um lugar subordinado, quer pela necessidade de constante vigilância e adestramento, posto que "os grupos sociais são frágeis e precisam de constante energia para se manter funcionando" (Souza, 1997, p. 33); na medida em que, como vimos no capítulo 1, tanto em filósofos ocidentais como entre intelectuais nacionais, a incapacidade de autocontrole distinguiria o caráter dos negros em relação ao de outros grupos raciais.

Contardo Calligaris, analisando o mito, irá dizer que:

> "... o mito da democracia racial é fundado em uma sensação unilateral e branca de conforto nas relações inter-raciais. Esse conforto não é uma invenção. Ele existe de fato: é o efeito de uma posição dominante incontestada. Quando digo incontestada, no que concerne a sociedade brasileira, quero dizer que não é só uma posição dominante de fato – mais riqueza, mais poder. É mais do que isso. É posição dominante de fato, mas que vale como uma posição de direito ou seja, como efeito

> não da riqueza, mas de uma espécie de hierarquia de castas." (Calligaris, 1997, pp. 243-244).

Presentemente, a miscigenação vem sendo utilizada para barrar a implementação de políticas de promoção da igualdade social dos negros, como as ações afirmativas. Dentre os principais argumentos contrários, destaca-se a impossibilidade de determinar quem é negro no Brasil em função, novamente, da larga miscigenação.

Os críticos da posição contestatória do Movimento Negro em relação ao mito da democracia racial e de sua contraposição ao modelo norte-americano de relações raciais - que, por ter sido frontal e explícito em sua institucionalidade, é considerado pelos ativistas menos nefasto que o nacional -, buscam de diferentes formas, resgatar a sua positividade.

Jessé de Souza parece-nos validar o mito com o seguinte argumento:

> "(...) como mito não tem a ver com mentira, mas com antecipações e desejos reais das comunidades humanas, não vemos como o mito da democracia racial brasileira não deva ser considerado como um projeto sócio-político interessante." (Souza, 1997, p. 34).

A conseqüência dessa visão para esse autor, é que "negá-lo como pura mentira é menos do que sábio, é perigoso. É escolher o isolamento do discurso do ressentido que se apóia na instável eficiência do aproveitamento político do complexo de culpa." (Souza, 1997, p. 34).

Portanto, a crítica política dos movimentos negros à falácia da democracia racial brasileira é desautorizada, primeiramente como produto da ignorância ou ausência de sabedoria manifesta na incapacidade de compreender as articulações dialéticas entre mito e realidade. Num segundo momento, a crítica indica a atribuição de uma patologia no comportamento político dos que assim se posicionam, um tipo de desrazão, fundada no ressentimento; e traz também implícita a idéia de que desmascaramento do mito como inverdade histórica e social procura uma culpabilização que, além de duvidosa eficácia, manifesta oportunismo político. Souza faz também uma advertência que pode soar como ameaça, pois o referido "isolamento do discurso" pode se traduzir em isolamento político, posto que inviabilizaria alianças sem as quais as mudanças não

seriam possíveis. Faz supor que na negociação de uma nova agenda para as relações raciais, o patrimônio cultural do mito deva ser preservado.

A grande pergunta que está posta é: por que os brancos, especialmente os intelectuais, se empenham com tanta determinação em "salvar" o mito da democracia racial, na razão inversa em que os negros, especialmente os ativistas da luta anti-racista, se esforçam em condená-lo? Souza nos dá outras pistas: "neste contexto de complexo de inferioridade, interiorizado e legitimado ´cientificamente´, o mito da democracia racial torna-se um elemento compensatório fundamental." (Souza, 1997, p. 34). Ele está se referindo aos paradigmas racistas do século XIX, sobretudo aqueles relativos à mestiçagem que viam com total pessimismo a possibilidade de "desenvolvimento de uma civilização superior em uma terra de mestiços." (Souza, 1997, pp. 30-31).

Então, entende o autor que essas determinações negativas atribuídas a uma sociedade mestiça como a nossa serão "compensadas" pela tolerância racial por nós alcançada, o que nos oferece uma reserva moral frente aos países civilizados; uma nova capacidade civilizatória imprevista, a oferta de um novo paradigma para o mundo, para o equacionamento do problema da diversidade humana. A valorização de nossa formação cultural engendrou uma visão civilizatória que faz com que "todas as noções que os brasileiros associam positivamente a si próprios são representadas nesse mito: sensualidade, afetividade, tolerância, cordialidade etc." (Souza, 1997, p. 31). E, principalmente, a nossa vocação para a paz, concebida, sobretudo, como ausência de conflitos raciais.

O mito da democracia racial abre um diálogo crítico do Brasil com os países dominantes, em que a tolerância e ausência de conflito racial são indicativos de outras potencialidades que o país apresentaria para credenciar-se como uma promessa de potência econômica e cultural no cenário mundial. Uma segunda e recorrente crítica dos intelectuais brancos ao esforço de desmascaramento dos ativistas negros, do mito da democracia racial, consiste em considerar essa posição como "... subserviência aos métodos e instrumentos adotados nos Estados Unidos, como se a situação fosse a mesma." (Souza, 1997, p. 32). Esse argumento implica, por um lado, em uma condenação que reivindica uma perspectiva nacionalista do negro que valorize as "ambigüidades culturais" específicas de nossa formação. Por outro, recusa o reconhecimento de que a diáspora negra compartilha uma experiência histórica comum

de escravização e de opressão racial; compartilha também um *ethos* cultural determinado pelas formas objetivas e subjetivas de resistência a essa opressão e, sobretudo, compartilha o desafio da emancipação coletiva em todas as sociedades do mundo onde estão alocadas. Isso faz com que a cultura negra, onde quer que se manifeste, seja patrimônio dos negros de qualquer lugar.

Não escapam à análise do poder empreendida por Foucault, por intermédio da noção de dispositivo, elementos não só de discursos, mas também materiais, como as *organizações arquitetônicas* que ele engendra. Nesse sentido, nada poderia ser mais paradigmático da construção inegável de um dispositivo de racialidade no Brasil, do que a imagem consagrada no imaginário social de *Casa Grande & Senzala.* Para além de nomear uma obra célebre e clássica, constituiu um binômio arquitetônico, que historicamente vem se recriando em *arranha-céus & favelas*, *mansões & cortiços*, *palafitas, quilombos, malocas etc...* Um binômio que também já se autonomizou de sua estrutura empírica para designar, no plano do simbólico, as assimetrias raciais. É o que se expressa por exemplo, na diferenciação do elevador de "serviço" do elevador "social"; no ter o "pé na senzala" ou "na cozinha", conotando por vezes pertencimento de classe, outras de raça e na maioria delas se referindo a ambas.

Porém a metáfora arquitetônica deriva de um processo mais amplo das intercessões entre negritude e territorialidade:

> "o território do país foi recortado para fins de colonização e, posteriormente, na independência e abolição, para impedir que índios, africanos e mestiços se aperfeiçoassem e formassem um novo mapa étnico e geográfico, do qual essas populações passassem a fazer parte. (...) [o] fomento oficial da emigração européia foi o utensílio empregado para se tentar definitivamente, a destruição física e econômica dos ex-escravos antes da formal abolição da escravatura em 1888, que deslancha o processo de extermínio e sufocamento social dos africanos. (...) Para os novos habitantes planejaram-se núcleos coloniais que dariam nascimento a movas cidades indo-européias (...) e receberam estradas, urbanização, crédito farto, dentre outros benefícios. Nunca os ex-escravos receberam terras, créditos, educação e assistência nesse país." (Mir, 2004, p. 71).

Esses são alicerces do Contrato Racial no Brasil e exemplos da lógica que promove a inscrição das racialidades na esfera para além dos discursos, como é o biopoder de que trataremos a seguir.

Foucault, em sua análise do racismo estava focado principalmente na análise da experiência alemã, do holocausto judeu. Não considerou, no entanto, o racismo enquanto dispositivo de poder de sociedades multirraciais nas quais ele opera como um disciplinador, ordenador e estruturador das relações raciais e sociais. Enquanto dispositivo disciplinar das relações sociais, institui relações raciais como complexificação das relações sociais, amalgamando às contradições de classes, as contradições de raças. Isso institui a pobreza como condição crônica da existência negra, na medida em que a mobilidade de classe torna-se controlada pela racialidade. Essa dinâmica tem efeito paralisante sobre o grupo dominado, produzindo seu confinamento aos patamares inferiores da sociedade e produzindo resistências que se constituem mais como mecanismos de inscrição da racialidade, subjugada na dinâmica do dispositivo, e menos como estratégia de emancipação.

É o campo da resistência que vincula o negro ao dispositivo de racialidade como sua contrapartida necessária, posto que, para Foucault, onde um campo de poder se institui resistências são produzidas e são elas que criam as condições para a inclusão no dispositivo, para a negociação com o poder e disputas sobre a verdade histórica. A configuração dada à racialidade dominada pelo seu pólo dominante determinará as condições dessa inclusão.

Tendo em vista que os negros são tidos, enquanto coletividade, como não-portadores dos elementos civilizatórios e raciais desejáveis para o projeto de nação que se desenha a partir da República, a primeira possibilidade para sua inclusão se dará de forma individualizada, do que decorre uma mobilidade social individual consentida e que é a tônica do processo de inclusão social dos negros. Ela se dará em reconhecimento à excepcionalidades inscritas exclusivamente no âmbito dessa individualidade. E será tão melhor aceita quanto mais puder se desassociar das marcas físicas e simbólicas da negritude. Nesse sentido, o desracializar-se, recusar ou camuflar a identidade racial no plano dos discursos e das práticas são condições imperativas.

A segunda possibilidade de acomodação no dispositivo advém da constituição do sujeito coletivo demandador de direitos, que busca o reconhecimento como sujeito político; será por meio desse reconhecimento que se promoverá a inscrição do negro nos pactos sociais enquanto coletividade.

Se no plano individual tornam-se mais freqüentes os negros tidos como incapazes de atender às exigências da inclusão, enquanto ocorre a escassez ou inexistência das conquistas sociais alcançadas pelo sujeito coletivo ao longo da história essa articulação de impossibilidades é o que determinará que a maioria dos negros brasileiros esteja entregue à lógica do biopoder.

Capítulo 2 – O biopoder: negritude sob o signo da morte

Segundo Foucault, "(...) o corpo traz consigo, e em sua vida e sua morte, em sua força e sua fraqueza, a sanção de todo erro e de toda verdade como ele traz consigo também inversamente sua origem-proveniência." (Foucault, 1979, p. 22).

Se um dispositivo é concebido por Foucault como um dispositivo de poder das sociedades disciplinares, no caso do dispositivo de racialidade além de sua função eletiva ou subalternizadora dos seres humanos segundo a raça, uma nova estratégia de poder pôde somar-se ou a ele acoplar-se (apoiando-se em dispositivos de poder anteriores à sua emergência), re-significando-o, instrumentalizando-o segundo essa nova estratégia ou nova tecnologia de poder sobre a racialidade. Agrega-se para Foucault uma nova dimensão, que ele denomina de biopolítica ou biopoder.[29] Nessa biopolítica, gênero e raça articulam-se produzindo efeitos específicos, ou definindo perfis específicos para o "deixar viver e deixar morrer". No que diz respeito ao gênero feminino, evidencia-se a ênfase em tecnologias de controle sobre a reprodução, as quais se apresentam de maneira diferenciada segundo a racialidade; quanto ao gênero masculino, evidencia-se, a simples violência.

Assim, a noção de biopoder emerge na reflexão foucaultiana no contexto da discussão sobre o poder sobre a vida e a morte. Foucault buscará na teoria clássica da soberania as matrizes teóricas da problematização da vida na qual, segundo ele, "o direito da vida e de morte era um dos atributos fundamentais". (Foucault, 2002, p. 286). Nessa visão, o gabarito de inteligibilidade dos processos históricos será a guerra e para Foucault "(...) essa guerra fora concebida, inicial e praticamente durante todo o século XVIII ainda, como guerra das raças" (Foucault, 2002, p. 285). Adquirirá, ainda novos contornos a partir do século XIX, em que "o princípio da universalidade nacional teria eliminado a noção de guerra da análise histórica". Mas, se a guerra das raças desapareceu da análise histórica, Foucault dirá que "o tema da raça vai, não desaparecer, mas ser retomado em algo muito diferente que é o racismo de Estado,".(Foucault, 2002, p. 285).

Os antecedentes desse acontecimento da emergência do racismo de Estado estaria para Foucault em fenômenos para ele característicos do século XIX, e que

---

[29] Esse biopoder vem a atender os novos termos em que se expressa a soberania do lugar do poder, sobretudo no que ela institui sobre o poder soberano no que diz respeito à vida e à morte dos seus súditos.

qualifica como de “assunção da vida pelo poder via estatização do biológico.” Indo mais além, na clarificação dessa idéia, Foucault afirma: “se vocês preferirem, uma tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, uma espécie de estatização do biológico ou, pelo menos, uma certa inclinação que conduz ao que se poderia chamar de estatização do biológico.” (Foucault, 2002, p. 286). Assim Foucault sintetiza a inversão que se dá, pela tecnologia do biopoder, na seguinte formulação: “o direito de soberania é, (...) o de fazer morrer ou de deixar viver. E depois, este novo direito é que se instala: o direito de fazer viver e de deixar morrer.” (Foucault, 2002, p. 287).

> “Em última análise, o direito de matar é que detém efetivamente em si a própria essência desse direito de vida e de morte: é porque o soberano pode matar que ele exerce seu direito sobre a vida.” (Foucault, 2002, pp. 286-287).

Esse novo poder “de fazer viver e deixar morrer” inaugura uma nova tecnologia de poder, que produz deslocamentos de poder, do homem-corpo para o homem-espécie, que Foucault assim demarcará:

> “Depois da anátomo-política do corpo humano, instaurada no decorrer do século XVIII, vemos aparecer, no fim do mesmo século, algo que já é uma anátomo-política do corpo humano, mas que eu chamaria de uma ‘biopolítica’ da espécie humana (....) trata-se de um conjunto de processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc. São esses processos de natalidade, de mortalidade, de longevidade que, justamente na segunda metade do século XVIII, juntamente com uma porção de problemas econômicos e políticos (...) constituíram, acho eu, os primeiros objetos de saber e os primeiros alvos de controle dessa biopolítica. É nesse momento, em todo o caso, que se lança mão da medição estatística desses fenômenos com as primeiras demografias.” (Foucault, 2000, p. 289-290).

Serão, segundo Foucault, os campos de intervenção de biopolítica: em primeiro lugar a saúde, e conseqüentemente o advento de novos procedimentos médicos, ou seja, uma nova ótica a informar a medicina; a velhice, pelo que tem de perda de atividade, acidentes, enfermidades e anomalias diversas.

Essa nova tecnologia de poder, que sucede as técnicas disciplinares sem dispensá-las, adequando-as ou transformando-as, atende a novos objetivos, promove a transformação do poder sobre o corpo ou do homem-corpo, como prefere Foucault, para o poder sobre o homem-espécie. Segundo ele:

> "Eu lhes assinalo aqui, simplesmente, alguns dos pontos a partir dos quais se constitui essa biopolítica, algumas de suas práticas e as primeiras das suas áreas de intervenção, de saber e de poder ao mesmo tempo: é a da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai extrair seu saber e definir o campo de intervenção de seu poder." (Foucault, 2002, p. 292).

Para Foucault, essa biopolítica que se converte em biopoder promove a emergência de três novos elementos desconhecidos até então tanto da teoria do direito[30] como das técnicas disciplinares[31]. São eles: a população (os corpos múltiplos); a busca do controle sobre os fenômenos coletivos e aleatórios e em terceiro lugar poder que consiste em fazer viver e em deixar morrer. E é nesse momento que Foucault inclui, em sua reflexão sobre as tecnologias de poder, o racismo. Para ele:

> "Foi nesse momento que o racismo se inseriu como mecanismo fundamental do poder, tal como se exerce nos Estados modernos, e que faz com que quase não haja funcionamento moderno do Estado que, em certo momento, em certo limite e em certas condições, não passe pelo racismo." (Foucault, 2002, p. 304).

Evidentemente Foucault reconhece e faz a ressalva sobre a existência e persistência do racismo em momentos históricos anteriores a esse. O que é novo para ele, nessa transição das tecnologias de poder disciplinar para essa tecnologia instaurada por esse novo biopoder, é a função estratégica que o racismo irá cumprir. Importa também notar que a abertura com que Foucault trata a utilização do racismo pelo Estado moderno possibilita incluir aí práticas de racismo institucional e não legalmente instituídas. Assim, a função estratégica do racismo no contexto desse biopoder que se funda no controle sobre a vida, será “(...) o meio de introduzir afinal, nesse domínio da vida de que o poder se incumbiu, um corte: o corte entre o que deve viver e o que deve morrer." (Foucault, 2002, p. 304).

É nessa perspectiva que inscrevemos a negritude sob o signo da morte, a partir da análise das distinções que se apresentam no processo nascer-adoecer-morrer ou simplesmente no processo viver-morrer de negros e brancos na sociedade brasileira, em que se aliam predisposições genéticas com a produção de condições de vida diferenciadas, que se baseia, como afirma Foucault, em "(...) estabelecer uma censura que será do tipo biológico no interior de um domínio considerado como sendo

[30] O direito lidava segundo Foucault com o indivíduo e a sociedade.
[31] As técnicas disciplinares dirigem-se, para Foucault, ao indivíduo e a seu corpo.

precisamente um domínio biológico." (Foucault, 2002, pp. 304-305). Essa é para Foucault a primeira função do racismo. A segunda consiste em que a eliminação dos inferiores, impuros, anormais ou diferentes torna-se condição para a assepsia social: "é o que vai deixar a vida em geral mais sadia; mais sadia e mais pura." (Foucault, 2002, p. 305).

Assim, para Foucault,

> "(...) o racismo é indispensável como condição para poder tirar a vida de alguém, para poder tirar a vida dos outros. A função assassina do Estado só pode ser assegurada, desde que o Estado funcione no modo do biopoder, pelo racismo." (Foucault, 2002, p. 306).

Propomos nesta tese que as sociedades multirraciais resultantes da colonização engendraram o dispositivo de racialidade como instrumento disciplinar das relações raciais. É nosso entendimento que esse dispositivo disciplinará as relações raciais nas sociedades pós-coloniais e as relações de soberania entre as nações racialmente inferiorizadas. Para tanto, o biopoder é fundamental. Segundo Foucault,

> "Este biopoder, sem a menor dúvida, foi elemento indispensável ao desenvolvimento do capitalismo, que só pôde ser garantido à custa da inserção controlada dos corpos, no aparelho de produção e por meio de um ajustamento dos fenômenos de população aos processos econômicos." (Foucault, 2001, p. 132).

A definição dos corpos adequados para suportar esse processo de desenvolvimento capitalista num processo de industrialização nascente irá determinar no Brasil os estoques raciais adequados para essa tarefa. As predisposições raciais definidas para cada grupo humano irão suportar essas escolhas. Os ajustamentos dos fenômenos de população se darão, de um lado, pela política imigratória, como anteriormente referido, e, de outro, pelo contrato racial em que o embranquecimento é tanto um projeto estético e eugênico, como uma estratégia de promoção dos grupos raciais considerados adequados para sustentar o processo de modernização econômica.[32]

Para realizar essa tarefa tornou-se necessária a produção dos corpos dóceis, o seu adestramento, a maximização de sua rentabilidade física. Nesse sentido,

---

[32] A seleção preferencial das pessoas brancas em especial, às melhores posições do mercado de trabalho, pelos empregadores, em geral brancos, foi denominada por Maria Aparecida Silva Bento (2002) de "pactos narcísicos" em tese de doutorado sobre as relações entre branquitude e poder nas empresas públicas e privadas no Brasil.

> "(...) se o desenvolvimento dos grandes aparelhos de Estado, como instituições de poder, garantiu a manutenção das relações de produção, os rudimentos de anátomo e de bio-política, inventados no século XVIII como *técnicas* de poder presentes em todos os níveis do corpo social e utilizadas por instituições bem diversas (a família, o Exército, a escola, a polícia, a medicina individual ou a administração das coletividades), agiram no nível dos processos econômicos, do seu desenrolar, das forças que estão em ação em tais processos e os sustentam; operaram, também, como fatores de segregação e de hierarquização social, agindo sobre as forças respectivas tanto de uns como de outros, garantindo relações de dominação e efeitos de hegemonia; o ajustamento da acumulação dos homens à do capital, a articulação do crescimento dos grupos humanos à expansão das forças produtivas e a repartição diferencial do lucro, foram, em parte, tornados possíveis pelo exercício do biopoder com suas formas e procedimentos múltiplos. O investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento." (Foucault, 2001, pp. 132-133).

O biopoder não precisa da raça enquanto categoria socialmente institucionalizada para matar. Basta-lhe uma hostilidade e/ou desprezo socialmente consolidados em relação a um grupo social. Como uma espécie de automatismo associativo, esses sentimentos e representações tornam-se suficientes para orientar a distribuição das benesses sociais.

Em nossa elaboração, entendemos que onde não há para o dispositivo de racialidade interesse de disciplinar, subordinar ou eleger o segmento subordinado da relação de poder construída pela racialidade, passa a atuar o biopoder como estratégia de eliminação do Outro indesejável. O biopoder aciona o dispositivo de racialidade para determinar quem deve morrer e quem deve viver.

Nesse sentido, o Brasil assistirá também, a partir do século XIX, a emergência de novos procedimentos de saúde pública, em que a racialidade intervirá introduzindo uma orientação eugenista corretora da presumida promiscuidade, sobretudo sexual, instaurada na escravidão. Articulam-se técnicas disciplinares a essa nova tecnologia de poder, com a originalidade de que elas exercem o poder de fazer viver e deixar morrer sem precisar institucionalizar a raça, mas dispondo de mecanismos capazes de alcançá-la onde quer que ela se esconda, para distribuir vida e morte.

Nesse contexto, nos dados que vêm sendo produzidos por diferentes agências de pesquisas sobre mortes violentas no Brasil, ecoa a afirmação de Foucault para

quem, “o direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte.” (Foucault, 2002, p. 286). É esse desequilíbrio que procuramos descrever, a seguir, com vistas a fundamentar a sua inscrição nas estratégias do biopoder.[33]

A racialidade no Brasil determina que o processo saúde-doença-morte apresente características distintas para cada um dos seus vetores. Assim, branquitude e negritude detêm condicionantes diferenciados quanto ao viver e o morrer. Foucault, ao inscrever o racismo no âmbito do biopoder, esclarece-nos que este, enquanto tecnologia de poder voltada para a preservação da vida de uns e de abandono de outros à exposição da morte, presta-se à determinação sobre o deixar morrer e o deixar viver. Com a máxima do “*deixar viver, e deixar morrer*” como expressão do biopoder, Foucault delimita a função do racismo que integra o biopoder como elemento legitimador do direito de matar, intrínseco ao poder soberano, que no contexto das sociedades disciplinares será exercido pelo Estado, por ação ou omissão.

Os estudos sobre as desigualdades raciais identificam a justaposição, e/ou articulação de condições de vida adversas, com sexismo e racismo como os condicionantes do quadro de desigualdades raciais que se manifestam em diferentes dimensões da realidade social, e em especial no campo da saúde da população negra. Alguns autores identificam que no Brasil, nas últimas décadas, alteraram-se significativamente os índices de mortalidade, por exemplo a infantil, para os diferentes grupos sociais e agrupamentos étnicos/raciais, experimentando o país redução efetiva nas taxas de mortalidade de menores de um ano. Segundo Estela Maria Garcia de Pinho da Cunha, no período de 1977 e 1993 essa redução era da ordem de 57% nesse período. Porém, a autora traz duas advertências em relação a esse fato:

> "Entretanto, quando se faz intervir a variável cor, constata-se que o índice de mortalidade infantil de brancos menores de um ano diminui 43% nesse período, enquanto a redução da mortalidade infantil negra aconteceu em nível significativamente menor, de apenas 25% (...) Um segundo aspecto relevante é que as desigualdades raciais se acentuaram ao longo do tempo. Assim, enquanto a diferença relativa entre os níveis de mortalidade de negros e brancos menores de um ano, segundo os dados do Censo de 1980, era de 21%, quase 20 anos depois este valor havia aumentado para 40%. Estes achados sugerem que,

[33] Para o aprofundamento desse tema vide a exaustiva pesquisa realizada por Luís Mir (2004).

> comparativamente, os filhos de mães negras aumentaram sua exposição ao risco de adoecer e morrer." (Estela Maria Garcia de Pinho Cunha, 19.., p.).

Assim, sob a égide do biopoder no pólo subordinado da racialidade, as desvantagens se manifestam desde a infância, em que se acumulam predisposições genéticas com condições desfavoráveis de vida para inscrever a negritude sob o signo da morte. Como contraponto, na branquitude se configura o vitalismo como signo que se consubstancia na maior expectativa de vida, nos menores índices de mortalidade e morbidade como conseqüência de seu acesso privilegiado aos bens socialmente construídos. Porém o que advogamos aqui é que o "*deixar viver e deixar morrer*" define as condições de vida e morte a que a racialidade estará submetida em todos os seus vetores pelo poder de soberania que a informa e que decide sobre o valor de cada vida e de cada morte no âmbito da racialidade.

Apresentamos a seguir um exemplário de práticas correntes em nossa sociedade, que entendemos inscrevem a racialidade na lógica do biopoder, sempre compreendido nesse contexto, como "*deixar viver ou deixar morrer*", menos induzidos por uma vontade consciente de agentes mas sobretudo informados por processos de naturalização sobre o valor da vida e da morte, segundo a racialidade que inscreve a branquitude no registro do vitalismo e a negritude no signo da morte.

2.1- Mulheres negras: das mortes preveníveis e evitáveis

> "Neste lugar de maior solidão, examino cada decisão que tomo à luz do que tenho aprendido sobre mim mesma e sobre a autodestruição que me foi incutida pelo racismo e sexismo, pelas circunstâncias de minha vida enquanto uma mulher negra." (Lorde, 2000, p. 76).

Na literatura médica, mortes evitáveis são aquelas que não deveriam ter ocorrido se as medidas preventivas adequadas tivessem sido tomadas. O Movimento Feminista brasileiro tem-se utilizado desse conceito particularmente para se referir à morte de mulheres por doenças preveníveis, ou seja passíveis de serem evitadas, e quando adoecem por tais causas deveriam ter tido acesso a tratamento curativo. Portanto, são mortes que não deveriam ter ocorrido.

Nos anos 1980 o Movimento Feminista cunhou uma imagem emblemática sobre a magnitude desse fenômeno no mundo. Dizia-se que, quando cai um avião, cria-se

uma comoção mundial, porque em geral, da queda de um avião dificilmente alguém escapa; no entanto, a quantidade de mortes diárias de mulheres, no mundo, por parto, equivaleria à de morte resultantes da citada queda de avião - e no caso, de tipo “Jumbo”, sem que tal fato mobilizasse a opinião pública.

A morte materna é, no Brasil, um exemplo clássico que se inscreve nessa categoria das mortes preveníveis e evitáveis. O conceito de morte materna para a Organização Mundial de Saúde (OMS) refere-se às mortes que acontecem durante a gravidez em qualquer mês, durante o parto e no pós-parto até quarenta e dois dias. A OMS trabalha, também, com o conceito de *mortalidade materna tardia* que é aquela que acontece até um ano depois do parto. A OMS tem uma escala de morte materna aceitável que é de zero a vinte óbitos por cem mil nascidos vivos. O Brasil, até poucos anos atrás, apresentava um índice em torno de cento e vinte mortes maternas por cem mil nascidos vivos. Em países desenvolvidos e, no caso particular de Cuba que já tem índice de morte materna de países desenvolvidos, morrem no máximo dez mulheres por cem mil nascidos vivos.

Atualmente as capitais do Brasil apresentam a razão de morte materna de setenta e quatro e meio por cem mil nascidos vivos sendo que a primeira causa de morte materna no Brasil é por toxemia gravídica ou seja, por hipertensão arterial não tratada durante a gravidez. Isso é atribuído à qualidade do pré-natal que é oferecida às parturientes ou à ausência do acompanhamento pré-natal durante a gestação ou ainda por imperícia, porque mais de noventa por cento dos partos são hospitalares. Ou seja, no Brasil, as mulheres têm filhos em hospitais com essa quantidade inaceitável de mortes pelos padrões da OMS.[34]

Quando observamos o recorte racial nas taxas de mortalidade materna no Brasil defrontamos com alguns problemas relativos à coleta do quesito cor na pesquisas relativa a esse tema, sobretudo nas de alcance nacional contratadas pelo Ministério da Saúde. Em primeiro lugar, tem-se estimativas baseadas em estudos de caso. No primeiro deles, de Alaerte Martins (2000), o recorte racial/étnico é investigado na morte materna no Paraná. Os dados da Alaerte são ainda os primeiros dados de projeção

[34] Como afirma a médica feminista Fátima Oliveira, noventa e seis por cento das mortes maternas são preveníveis e evitáveis posto que lembra ela, gravidez e parto não são doenças e sim condições fisiológicas. Fátima Oliveira é testemunha nesta tese, no capítulo 7.

nacional, eles não são efetivamente nacionais, mas são ainda estudos de caso de projeção nacional[35] que trabalham o quesito cor na morte materna.

As conclusões desse estudo são que as mulheres negras morrem seis pontos seis vezes mais que as brancas, de morte materna num dos estados mais desenvolvidos do país. Adicionalmente essa pesquisa traz um novo achado: as mulheres autodeclaradas amarelas do Estado do Paraná morrem sete vezes mais que as outras.

A mortalidade superior de negras e de asiáticas coloca, segundo Oliveira, a necessidade de investigação aprofundada do recorte racial/étnico na mortalidade materna no Brasil. Em relação ao dado inusitado relativo às mulheres amarelas, Oliveira aponta que provavelmente elas estejam submetidas ao mesmo descaso que em outras pesquisas se identifica no atendimento à mulheres negras gestantes e a minimização ou não consideração da condição biológica do ser humano na atenção à saúde e especificamente ao parto. Ao assim proceder, deixamos, de acordo com Oliveira, de tomar o ser humano em sua concretude e tratamo-lo como uma abstração que tem por paradigma a racialidade branca.

Os resultados encontrados por Martins em relação às mulheres amarelas realçam essa problemática posto que, teoricamente, as mulheres amarelas apresentam, do ponto de vista dos indicadores sócio-econômicos, uma situação social superior às das negras e brancas, o que lhes permite o acesso a serviços de saúde de melhor qualidade. No entanto apresentam uma taxa de mortalidade superior ao de mulheres negras no estado do Paraná. Para Oliveira, a explicação desse fenômeno poder estar na ausência de atenção às possíveis singularidades das amarelas, desconhecidas por profissionais da saúde, pois segundo ela, a condição biológica dos seres humanos pode conter maiores ou menores predisposições biológicas para determinadas prevalências do ponto de vista de morbidade e/ou da mortalidade. Portanto essas singularidades devem ser conhecidas para serem prevenidas quando o que está em questão é a proteção à saúde e à vida das mulheres.

Porém, a desqualificação da importância da vida segundo a racialidade imprime e determina o descaso e a desatenção, e, não prioridade, da busca de reconhecimento e conhecimento dessas singularidades.

---

[35] Ver a respeito Carneiro & Santos (1985); ver também (1979).

Os dados disponíveis permitem dizer que as mulheres negras portam uma maior predisposição biológica para a hipertensão arterial (a primeira causa de morte materna no Brasil) e que no período da gravidez essa predisposição biológica em condições adversas, desfavorecem as mulheres negras. E que essas predisposições biológicas precisam se conhecidas para diminuir o entorno das condições desfavoráveis. Condições biológicas aliadas à condições sociais desfavoráveis potencializam-se para inscrever as mulheres negras num circulo de vicioso de incidência superior ao risco de morte materna.

O descaso em relação à proteção ao parto é parte de uma dinâmica negativa em relação à racialidade negra que enreda as mulheres negras num círculo vicioso de violação sistemática de seus direitos reprodutivos. Pesquisa realizada pela FioCruz e a prefeitura do Rio de Janeiro identificou discriminação racial em hospitais e maternidades, públicos e privadas da cidade do Rio de Janeiro ouvindo, dez mil mulheres imediatamente após o parto de julho de 1999 a março de 2001 controlando escolaridade e classe social. A conclusão do estudo é a existência de tratamento diferenciado para gestantes negras e brancas expresso na menor atenção às parturientes negras. Essa desigualdade se manifesta numa variedade de procedimentos médicos tais como: uso de analgesia de parto, ausculta de batimentos cardíacos do feto, medida do tamanho do útero durante o pré-natal, respostas às dúvidas durante o pré-natal, permissão de acompanhante antes de depois do parto.[36]

A divulgação dos resultados dessa pesquisa, que afirma a presença do racismo na atenção à saúde como uma prática institucional determinada pela percepção diferencial do valor de cada vida segundo a cor, teve intensa repercussão na mídia e sobretudo provocaram fortes reações de profissionais da saúde sobretudo de desqualificação da pesquisa além de alegações de desconhecimento de tais procedimentos a simplesmente desmentido dos fatos nela descritos. O Conselho Regional de Medicina (Cremerj) do Rio de Janeiro através do diretor de sua Câmara

[36] Os dados encontrados pela pesquisa são: a) Uso de analgesia de parto: apenas 5,1% das brancas não receberam anestesia, contra 11,1% das negras; b) A ausculta de batimentos cardíacos do feto: 97,6% das brancas tiveram o batimento cardíaco fetal auscultado em todas as consultas, contra 95,9% das negras; c) Medida do tamanho do útero durante o pré-natal: 85,4% das brancas responderam sim, contra 81,9% das negras; d) Respostas às dúvidas durante o pré-natal: 73,1% das brancas receberam informações sobre sinais do parto e 83,2% sobre alimentação adequada durante a gravidez, contra apenas, respectivamente, 62,5% e 73,4% das negras; e) Permissão de acompanhante antes e durante o parto: 46,2% das brancas puderam ter acompanhante, contra apenas 27% das negras.

Técnica de Ginecologia e obstetrícia do Cremerj, o obstetra e ginecologista Bartolomeu Penteado Coelho afirmou não acreditar que haja preconceito contras as gestantes negras e que, o que pode acontecer é que:

> “mulheres grávidas mais pobres e sem estudo não têm condições financeiras nem discernimento suficiente para procurar um bom posto de saúde ou hospital público e acabam sendo prejudicadas. (...) Em alguns lugares, como na Baixada Fluminense [periferia do Rio], o atendimento nos hospitais públicos é ruim, não importa a cor da pessoa (...) Acontece que nesses lugares a maioria dos pacientes é pobre e grande parte deles é composta por negros. Como as gestantes negras são maioria, a pesquisa acaba concluindo que elas recebem um atendimento pior, quando, na verdade, as brancas é que são poucas. (...) Nem mesmo hoje, que trabalho numa clínica particular, presencio coisas desse tipo. Um obstetra não se importa com a cor. A gestante é a nossa paciente." (jornal *Folha de São Paulo, Cotidiano,* 26 Mai, 2002).

Uma das coordenadoras da pesquisa e também coordenadora do setor materno-infantil da secretaria Municipal de Saúde do Rio de Janeiro rebate esse tipo de alegação referindo-se à própria surpresa diante dos resultados encontrados. Segundo ela: "Foi uma surpresa, não sabíamos que íamos encontrar essa diferença". A outra coordenadora da pesquisa, Silvana Granado, da Escola Nacional de Saúde Pública da Fiocruz diz: "Isso nos impressionou muito. Primeiro achamos que estávamos comparando pessoas de classes sociais e de níveis de escolaridade diferentes. Mas, quando percebemos que a diferença se mantinha, ficamos chocados" (jornal *Folha de São Paulo, Cotidiano,* 26 Mai, 2002). Controladas as variáveis de escolaridade e classe social, as pesquisadoras não encontraram outra explicação para os resultados encontrados a não ser preconceito tanto na atenção pré-natal quando no momento do parto. Kato alude ainda ao fato de que “a discriminação ainda não havia sido verificada cientificamente porque nem os médicos têm consciência de que estão agindo com preconceito." (jornal *Folha de São Paulo, Cotidiano,* 26 Mai, 2002).

Em artigo sobre os resultados dessa pesquisa, Oliveira demonstra a consistência dessas tecnologias do biopoder aplicadas às populações negras no mundo e como esse viés aparece nas pesquisas em saúde. Segundo ela:

> “Mencionei evidências do racismo na pesquisa em dois estudos feitos nos EUA. O Estudo do Canto, coordenado por John Canto, Universidade do Alabama (2000), mostra que negros, independente do sexo, têm probabilidades bem menores que

> brancos de receber tratamento de grande eficácia para ataques cardíacos. O Caso Tuskegee, história clássica de racismo descrita no filme/vídeo "Cobaias", revela que de 1932 a 1972 o Serviço de Saúde Pública dos EUA pesquisou, em Tuskegee, no Alabama, 600 homens negros – 399 com sífilis e 201 sem a doença – para observar a evolução da sífilis em "virgens" de tratamento, que não foram informados que estavam com sífilis e nem sobre os efeitos da doença, só que tinham "sangue ruim". Nos anos 1950 chegou a cura para sífilis, com a penicilina – proibida para as cobaias do Estudo Tuskegee, em todo os EUA! Após quarenta anos, 74 sobreviventes. Mais de 100 faleceram de sífilis ou de suas complicações. A responsabilidade pela pesquisa na fase final era do Centro de Controle de Doenças (CDC) de Atlanta. Em 1997, quando Bill Clinton pediu desculpas pelos erros e abusos cometidos pelo governo dos EUA os sobreviventes eram apenas 8!" (Oliveira, 10 Abr. 2002).

Oliveira conclui com uma convocação informada por outros exemplos de abandono e instrumentalização da vida:

> "É hora de agir, pois só a banalização do racismo institucionalizado diz porque, meio século após Nuremberg, experiência de cientistas britânicos com crianças em Serra Leoa (1994) foi tão cruel como as dos campos de extermínio nazistas e explica que o medo da discriminação racial impede que pais de crianças negras e hispânicas nos EUA procurem os hospitais, conforme pesquisa das médicas Donna Ronsaville e Rosemarie Hakim, do Health Care Financing Administration, em Baltimore, Maryland (2001)". (Oliveira, 10 Abr. 2002).

O crescimento das desconfianças em relação ao tratamento de pacientes negros motivou uma ação inédita impetrada por Sueli Rocha Rodrigues, uma grávida negra de 23 anos e 9 meses de gestação que na sala de espera de atendimento do Hospital Maternidade de Vespasiano, na Região Metropolitana de BH ouviu comentários racistas do clínico geral José Soares Ribeiro. Segundo o jornal Hoje em Dia, de Belo Horizonte, Minas Gerais:

> "De acordo com o delegado Benvindo Antônio Ferreira, ele foi enquadrado no crime de injúria mediante racismo, conforme o terceiro parágrafo do artigo 140 do Código Penal. Ele vai responder em liberdade. A denúncia teria sido feita, após comentários de repúdio a pessoas pobres e negras. Sueli conta que foi ao hospital, após sofrer algumas contrações. Enquanto esperava atendimento teria escutado o médico comentar, com duas recepcionistas da instituição, que 'odiava pretos', que 'eram uma raça miserável', e que 'preto (sic) e pobre tinha mais era que morrer'. De

> acordo com a estudante, as afirmações teriam sido feitas após comentários da visita do presidente Luiz Inácio Lula da Silva à África" (jornal *Hoje em Dia,* 16 Abr. 2005).

Conforme o depoimento de Sueli Rocha Rodrigues haviam além dela outros dois rapazes negros esperando atendimento, sendo que um deles teria deixado o local com raiva após ouvir as opiniões do médico. Disse ela que:

> "Como não podia ir embora por causa da minha condição, resolvi chamar a polícia. Me senti indignada. (...) Mas em que mundo eu vou colocar meu filho se não começar a combater esse tipo de atitude agora? Já tinha sofrido preconceito antes, mas agora, talvez por causa da minha condição, não consegui. (...) Ouvi esse médico falar que odeia negros. Já pensou se eu passo mal e caio na mão de uma pessoa como essa? Ele pode até me matar por negligência, desprezo, sei lá. Estou tranqüila em ter denunciado." (jornal *Hoje em Dia*, 16 Abr. 2005).

O médico em entrevista a uma rádio local negou as acusações e alegou ter um filho adotivo negro de 9 anos, assim como muitos amigos negros. No entanto as recepcionistas que participavam da cena arroladas como testemunhas confirmaram as denúncias de Sueli Rocha Rodrigues. O médico foi liberado pelo delegado após pagar fiança de R$ 2.400,00 e vai responder ao processo em liberdade.

Outra dimensão em que o descaso em relação à saúde da população negra se revela, em especial sobre as mulheres negras, está na ausência de reconhecimento ao tema das miomatoses que atingem de maneira desproporcional as mulheres negras. O mioma é um tumor que só acontece durante o período reprodutivo da mulher. Ele começa entre a menarca (primeira menstruação) e a menopausa, posto que é um tumor estrógeno-dependente. Ou seja, ele precisa desse hormônio para se desenvolver, o que faz com que na menopausa ele tenda a diminuir de tamanho em função da supressão da produção de estrógeno. Portanto, ele jamais aparecerá após o término da menstruação.

Esclarece Fátima Oliveira:

> "Os miomas uterinos são os tumores mais comuns nas mulheres e atingem cerca de 20% delas na idade reprodutiva (entre a primeira menstruação e a menopausa). Em geral são 'tumores silenciosos', que não apresentam sintomas, são benignos (menos de 1% dos miomas se tornam malignos), de crescimento lento, e a maioria diminui de tamanho, naturalmente, após a menopausa." (Oliveira, 2002, p. 119).

Oliveira aponta que a medicina baseada em evidências tem ampla literatura sobre a problemática dos miomas uterinos e sua relação com a racialidade. No plano nacional há, segundo ela, estudos sérios e importantes e reveladores sobre a mesma problemática que no entanto, a categoria médica e o próprio Ministério de Saúde não dão importância por serem produzidos por quem não é medico.

Para Oliveira, este é o caso dos estudos que vêm sendo realizados por pesquisadoras como Vera Cristina de Souza (1995 e 2002)[37], sobre histerectomia, para os quais os profissionais de saúde interessados na temática da saúde da população negra não conseguem dar visibilidade e reconhecimento, tanto para profissionais de saúde, sobretudo médicos, e nem para gestores das políticas de saúde.

Isto se deve, conforme Oliveira, de um lado à cultura médica mencionada acima em que o estatuto do produtor de conhecimento que não seja médico é rebaixado ou desvalorizado e também pelo fato de que os miomas, a exemplo da anemia falciforme aparecem como algo de viés, não biologicista mas, com forte preponderância de algo mais biológico. Ou seja, de algo que tem muito a ver com a predisposição biológica que aflora em condições que lhes são favoráveis ao florescimento.

Segundo Oliveira, há tanto evidências incontestáveis de que as mulheres negras portam uma predisposição biológica maior para desenvolver os miomas uterinos, quanto o fato de que a atenção médica aos miomas uterinos é diferenciado para a mulher branca e a mulher negra, como é diferenciado para a mulher pobre e a mulher rica.

Oliveira (1998), em sua obra *Oficinas Mulher Negra e Saúde* informa que: a maior incidência dos miomas em determinados grupos raciais/étnicos, coloca-os na categoria das doenças raciais/étnicas. A grande ocorrência de casos de miomas em uma mesma família, classifica-os como uma doença familiar. Estes são indícios fortes que parecem indicar que a origem dos miomas é genética, provavelmente uma condição poligênica; há estudos que demonstram que é alta incidência de miomas em mulheres negras: segundo literatura médica norte-americana, a prevalência de miomas em mulheres negras é cinco vezes maior que nas brancas; que é duas vezes superior nas mulheres brancas judias do leste europeu que nas demais brancas e que várias pesquisas demonstraram alta incidência de miomas em mulheres negras; e que alguns

[37] Tratam-se, respectivamente, de dissertação de mestrado e tese de doutorado da referida autora.

estudos indicam que a obesidade e as pílulas anticoncepcionais com altas doses de estrógenos estimulam o aparecimento e o crescimento dos miomas.

Os dados dos Estados Unidos sobre o tema indicam que as negras desenvolvem cinco vezes mais miomas que as brancas, e são corroborados pelas pesquisas realizadas por Vera Cristina de Souza para o Brasil. Considerando que as mulheres negras têm maior dificuldade de fazer o diagnóstico do que as mulheres brancas, o problema alcança dimensões assustadoras.

Em relação às condutas médicas relativas ao tratamento, Oliveira aponta três procedimentos básicos. Primeiro, os miomas podem ser tratados com uma conduta expectante ou seja, faz-se o diagnóstico de mioma, e se o mantém em observação sobre se há crescimento ou não. Segundo, há a opção por cirurgia, que pode ser de dois tipos: a miomectomia que consiste somente na retirada dos tumores porque, em geral, as mulheres desenvolvem mais do que um mioma. Terceiro, a indicação de histerectomia, a cirurgia de retirada do útero. A indicação de cirurgia de mioma ocorre, em geral, quando a barriga da mulher ou o útero atinge o tamanho de uma gravidez de três a quatro semanas; porque um útero com um tumor desse tamanho é incômodo, pesa e pode acarretar sérios problemas para a mulher como urgência urinária, hemorragias de repetição, etc. Há uma nova técnica que é esclerose dos miomas, que esclerosa as veias que irrigam os miomas – impedindo o fluxo sanguíneo, o que faz com que o tumor vá definhando até desaparecer. É uma técnica que dispensa cirurgia, muito bem conceituada e avaliada, apesar de nova, mas caríssima, inacessível para a maioria das mulheres negras.[38]

O que ocorre com as mulheres negras nesta questão? Oliveira identifica nesse tema uma superposição de problemas associados à reprodução e à racialidade. O fenômeno da alta incidência de esterilização nas mulheres brasileiras, em especial em mulheres negras (pretas e pardas) e o fato de que a histerectomias (a cirurgia de retirada do útero), ao contrário da esterilização (ligadura de trompas), sempre foi paga pelo SUS, (Sistema Único de Saúde), não se sabe se as mulheres negras estão mais esterilizadas por retirada de útero ou por ligadura de trompas.

De qualquer forma, temos as duas técnicas operando de maneira desproporcional sobre as mulheres negras, resultando num processo de controle

[38] Em 2003 a técnica da esclerose de miomas custava em torno de R$ 8.000,00 (oito mil reais).

populacional da população negra, ou seja, aplicação de tecnologia de biopoder. O já mencionado estudo de Vera Cristina de Souza (2002), por exemplo, analisa os dados de histerectomia do SUS. Essa pesquisadora identifica maior acesso, relativamente, das mulheres negras à histerectomia, atribuindo essa maior disponibilidade a uma questão de natureza política: o útero de mulher negra não tem valor, então qualquer mioma tem a indicação de retirada do útero. Souza aponta que as condutas médicas são diferentes diante de uma mulher se ela é negra ou se ela é branca. A conduta conservadora de uso de remédios ou expectantes é geralmente indicada para a mulher branca de qualquer classe social; ao contrário, para as mulheres negras, é indicada a histerectomia.

Mas Oliveira é enfática em declarar que negros morrem antes do tempo no Brasil em todas as faixas etárias, por causas preveníveis e evitáveis, portanto a mortalidade precoce dos negros desnuda o racismo na (des)atenção à saúde. Além do que, invisibilizar é uma velha e vitoriosa estratégia política sexista e racista. Portanto, eis, para ela, a explicação das dificuldades de pesquisadores da área biomédica e do aparelho formador da área de saúde em relação ao recorte racial/étnico na pesquisa e na assistência em saúde.

2.2- Homem negro: a violência como modo de subjetivação

> "No decorrer do tempo a gente conseguia ver como é que o negro se comportava diante da polícia e como é que a polícia se comportava diante da gente. (...) Mas a polícia com o negro era a mesma coisa: prendiam! Sabiam que não ia dar problema algum." (Leite & Cuti, 1992)

Foucault em *Vigiar e punir* demonstra como, em seus efeitos de preenchimento estratégico, os dispositivos disciplinares criaram um meio delinqüente que se institucionaliza nos sistemas carcerários, do qual o panoptismo é a expressão emblemática.

No Brasil o pós-abolição consolida a racialidade negra como o meio delinqüente por excelência, produzindo sobre ela inclusive um dispositivo legal, a "lei da vadiagem."

No estudo *Vadiagem*, Lúcio Ronaldo Pereira Ribeiro apresenta-nos as origens e os alvos prioritários desse dispositivo penal. Segundo Ribeiro, este tipo de ilícito penal

encontra-se presente em nossos ordenamentos jurídicos desde as Ordenações Filipinas em seu "Título LXVIII, Dos Vadios", aparecendo depois no Código Criminal do Império de 1830 e, segundo o autor,

> "(...) Posteriormente, foi mantida a (...) tipificação penal do Império, acrescida de uma vinculação expressa aos praticantes de capoeira que, então, seriam considerados vadios. É interessante observar que, até nos dias de hoje, nas rodas e meios de capoeira, se usa o termo vadiar para significar que o capoeirista está jogando capoeira e vadio aquele que joga capoeira (...) Eis o (...) texto legal do Código Penal de 1891 (...): 'Art. 402. Fazer nas ruas e praças públicas exercícios de abilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação de capoeiragem ; *andar em correrias*[39] (...): Pena – Prisão celular por 2 a 6 meses." (Ribeiro, 2000)

Lúcio Ronaldo Pereira Ribeiro, desvenda os sentidos e os alvos prioritários desse tipo penal:

> "Em termos de punição prevista na lei, podemos fazer a seguinte análise: no tempo das ordenações, a punição era severíssima, consistindo em açoites. Todavia, estes somente eram aplicados àqueles que tinham senhor e amos, onde se conclui que somente eram aplicados aos escravos (...) No Código Penal da República (...), a punição foi aumentada em relação à cominada no Código Penal do Império, consistindo em trabalhos forçados e pena privativa de liberdade. Após o cumprimento da pena, o infrator, ainda, deveria prestar compromisso de que não permaneceria na situação de vadiagem". (Ribeiro, 2000)

Não escapam ao autor as implicações discricionárias de raça e classe social presentes nessas prescrições, posto que assim ele as sintetiza:

> "Já no tempo das ordenações do reino, os sujeitos passivos deste ilícitos eram os escravos, ou seja, os negros, mulatos e brancos de situação menos remediada (...) Todavia, não somente os escravos e libertos , mas todos aqueles que não se enquadrassem na relação senhor-escravo. (...) No código da República, que se seguiu à abolição da escravatura, a pena que consistia em privação da liberdade com trabalhos forçados foi aumentada." (Ribeiro, 2000).

Essa tipificação coloca em relevo o caráter simbólico da Abolição, cuja lei promulgada em 13 de maio extingue a escravidão e dois anos após esse ato, pela lei

---

[39] Grifo nosso. Parece que surge daí o dito popular segundo o qual "negro parado é suspeito, correndo é ladrão."

da vadiagem[40], é reinscrito o trabalho forçado com privação de liberdade num contexto em que a maioria da mão de obra masculina de ex-escravos se encontra alijada do mercado de trabalho. Promove-se uma forma de institucionalização do ex-escravo nos órgãos de repressão, pois como afirma Ribeiro,

> "Mesmo após o cumprimento da pena, o infrator ainda ficava de certa forma vinculado ao processo anterior porque neste firmara o compromisso de não mais vadiar – compromisso este que era freqüentemente descumprido." (Ribeiro, 2000).

A análise de Ribeiro introduz também uma dimensão crucial, que envolve de um lado o dispositivo de racialidade e demarca de outro o impacto de que, sob a égide do biopoder, ele se reveste, com o advento da República[41]. Segundo o autor:

> "A elite industrial, que controlava o governo, preferiu a mão de obra imigrante à da classe de vadios, de perigosos, ou seja, à mão de obra nacional, assim é que aumentou em muito o contingente de vadios. Assim é que o governo incentivava a imigração estrangeira. (...) Os imigrantes estrangeiros que vinham para trabalhar no Brasil no final do século passado, ocupavam o lugar dos escravos recém libertos na lavoura. Essas relações eram regidas pela Lei de locação de serviços – restrita ao âmbito rural – que inclusive cominava pena de prisão aos que descumprissem o contrato. Esses contratos em regra eram de longa duração e as condições se bem que um pouco menos piores que a dos escravos, não eram boas. O trabalho regular e disciplinado era feito, na sua maior parte, por mão de obra imigrante. (...) Assim é que a vadiagem era o ilícito típico dos ex-escravos que vaguevam pelas ruas, pois que não tinha terra, teto, trabalho, nem posses." (Ribeiro, 2000).

Assegura-se, ainda, a disponibilidade desse contingente populacional como exército de reserva para qualquer das necessidades ou investidas do capital:

> "Este mecanismo de controle, sem dúvida, também era um mecanismo bastante qualificado para o controle sobre a força de trabalho das minorias pobres, notadamente, negros, mulatos, mestiços, cafuzos, mamelucos e estrangeiros pobres. A descrição do tipo da vadiagem, não considerando a possibilidade – tão comum em todos os tempos – do desemprego, mormente no caso dos negros e mulatos -, permitiria quem, em tese, num primeiro momento todo aquele que não estivesse trabalhando fosse enquadrado neste tipo legal, o que acarretava, pelo

---

[40] Em nosso entendimento, essa seria um exemplo da regra das variações contínuas da analítica do poder de Foucault. Vide Introdução desta tese.

[41] Trata-se, a nossa ver, de exemplo da regra do duplo condicionamento da analítica do poder de Foucault. Vide Introdução desta tese.

> menos, o constrangimento de uma detenção e/ou condição à delegacia." (Ribeiro, 2000).

O ir e vir não se constituindo em direito para essas populações tornava-se dependente dos critérios da repressão policial:

> "A polícia é que faz o enquadramento inicial, assim é que ficava com um grande poder nas mãos: o poder de restringir, no cotidiano, a liberdade da pessoa. Da parte da pessoa detida e/ou presa ou das que assim podem ser representadas pelo seu perfil, havia uma crescente expectativa de vulnerabilidade em face da polícia, pois que sabiam que sempre poderia – e a probabilidade é de que o seriam – ser abordadas pela polícia devido às suas características que a faziam compor um tipo suspeito e perigoso." (Ribeiro, 2000).

Portanto, estando o negro deslocado da esfera do trabalho no pós-abolição, ele estará alijado das técnicas disciplinares do trabalho. No entanto a sua existência social irá estar subordinada a essa nova tecnologia de poder. As técnicas disciplinares visam o corpo que vai produzir, assim como no pós- abolição o alvo dessas técnicas serão os trabalhadores imigrantes que substituem os ex-escravos na nova ordem econômica. Assim, como vadio é quem não trabalha, a avaliação de Fernando Henrique Cardoso é exemplar para revelar a intenção desse dispositivo legal:

> "(...) tudo o que aconteceu depois da Abolição foi o surgimento de uma grande massa de excluídos, no sentido de gente que não tem mais lugar na escala social. Os escravos tinham um péssimo lugar, mas tinham. Os libertos não têm lugar. Os libertos, os ex-escravos e os descendentes de escravos formaram a primeira grande massa de populações marginais. Isto é: ainda não ocorreu a efetiva transição de escravo para cidadão." (Cardoso, 1998, p. 15).

Os mecanismos de controle social dessa massa para a qual não há projeto de inclusão irão se inscrever no âmbito das tecnologias oriundas do biopoder por meio das quais o Estado exercitará o seu direito de matar ou de "deixar morrer". No estudo *A Cor da Morte*, que consiste num estudo estatístico e criminológico sobre as vítimas de homicídio no Brasil, os autores assumem, na própria nomeação desse trabalho, a inscrição da negritude no Brasil no signo da morte, e sobre os seus resultados apontam os autores:

> "Os resultados demonstram a existência de relações entre gênero, idade, estado civil e cor da pele, por um lado, e vitimização, por outro – relações que se repetem

> todos os anos e em quase todos os estados. A falta de dados mais precisos impossibilitou o estudo sistemático dessas relações no país durante muitas décadas, mas agora é possível saber que a morte tem cor. Essa suspeita já existia, mas antes não havia como demonstrá-la, porque a cor estava morta em muitas estatísticas brasileiras. A morte da cor tinha tonalidades verde e amarela, em uma espécie de fundamentalismo patriótico que negava a discriminação racial e seus efeitos." (Soares & Borges, Out. 2004).

As tecnologias do biopoder demarcam diferentes formas de assunção do corpo-alvo segundo o gênero. Como já vimos anteriormente, o controle sobre o gênero feminino negro se dá fundamentalmente por meio do "*deixar morrer*" ou sobre o controle da capacidade reprodutiva. Nessa dimensão do biopoder em que se situa esse estudo, *A cor da Morte*, o alvo da estratégia é o corpo do homem negro em que a violência se torna grandemente no solo constitutivo da produção do gênero masculino negro.

O Mapa da Violência 4 realizado pela UNESCO em 67 países, e no qual o Brasil figura em quarto lugar, no qual é maior o número de jovens na faixa etária de 15 a 24 anos que são mortos, situa o país atrás apenas da Colômbia, Ilhas Virgens, El Salvador e Venezuela. Ocorre que, quando os dados são desagregados segundo a cor, revelam a negritude imbricada nessa mortalidade. Entre os jovens negros, as mortes violentas são 74% superiores às dos jovens brancos. O "*deixar morrer*" configura-se, nesse caso, no abandono a que estão relegados os jovens negros à guerra do tráfico de drogas, no qual eles comparecem como soldados destinados a morrer e matar, confirmando a afirmativa de Foucault que "o direito de vida e de morte só se exerce de uma forma desequilibrada, e sempre do lado da morte" (Foucault, 2002, p. 286).

Sob o signo a morte, do "*deixar morrer*", Sílvia Ramos demonstra que a violência urbana no Brasil apresenta padrões definidos pela ONU como indicadores de guerra civil: trezentos e cinqüenta mortos para cem mil habitantes só no Rio de Janeiro, fenômeno que se repete em níveis semelhantes em outros estados do país. As vítimas são na maioria absoluta homens, jovens, negros e pobres, vítimas de violência letal, assassinados, via de regra, por outros homens, jovens, pobres e majoritariamente negros.

Segundo Ramos, uma guerra fratricida, na qual se articulam a violência de gênero, de raça e de classe, consolidando um verdadeiro genocídio de homens negros.

A indiferença para com essa mortandade de negros encontra o seu contraponto na indignação que assola o país, quando a vítima da violência são pessoas brancas das classes superiores.

James Cavallaro, em relatório da Human Rights Watch de 1996, sobre o problema da violência policial no Brasil, define como ponto principal desse tema o desinteresse das autoridades policiais e judiciárias em apurar os delitos e afirma: ‘‘Se a vítima é marginal ou suspeito[42], não há empenho... o que só ocorre se a polícia comete um erro grosseiro e mata uma pessoa branca, de classe média’’. Quando a vítima é um negro bem posicionado socialmente trata-se do negro errado. Foi assim um dos casos emblemáticos da dinâmica do biopoder na sociedade brasileira, um jovem dentista negro assassinado por policiais militares apareceu retratado em um órgão de imprensa como “o negro errado”, designação que discutimos no artigo *O negro errado*, com as seguintes alegações:

> "Homem negro suspeito de assalto é morto. Um engano. Afinal negros são todos iguais, sobretudo no escuro! Mas o engano tem que ser corrigido. É fácil, reconstrói-se o estereótipo incrustado no imaginário social: elemento negro, armado, resiste à prisão, policiais se defendem e ele é morto. Em seu bolso foi encontrada a carteira da vítima do assalto que acabava de realizar. Missão cumprida. O que deu errado dessa vez? Ele era dentista, tinha um pai militar que conhecia suficientemente o caráter de seu filho e a prática de sua corporação para não acreditar na versão oficial da polícia sobre o ocorrido: resistência seguida de morte e uma testemunha que se recusou a ser cúmplice de uma execução sumária, correndo o risco de tornar-se ela mesma outro caso. Eles não costumam perdoar. Em editorial sobre esse assunto intitulado 'Racismo policial'', a *Folha de São Paulo* assinala: ‘‘Dessa vez eles pegaram o negro errado’’. É verdade, porque isso ocorre todos os dias, com total impunidade e indiferença da sociedade, nas periferias das cidades brasileiras onde estão os ‘negros certos’’, pobres, favelados, estão submetidos, segundo o antropólogo Luis Eduardo Soares, ao estereótipo criado pela polícia sobre eles: ‘O morto jovem é sempre um traficante em confronto com a

[42] Presentemente essa condição de suspeito que pesa sobre as populações marginalizadas, notadamente as populações negras, vem ensejando novos estudos como o realizado por Sílvia Ramos sob o título "Elemento suspeito": Abordagem policial e Discriminação na Cidade do Rio de Janeiro", no Centro de Estudos de Segurança e Cidadania Universidade Candido Mendes, tendo por foco as abordagens ou *blitz,* uma atividade rotineira da polícia sobre a população. O estudo buscou identificar de um lado a "qualidade e quantidade dessas experiências em diferentes segmentos sociais"[42] e de outro, "compreender como essas afetavam percepções e opiniões sobre o trabalho policial."[42] Dentre as conclusões persistem mecanismos e relações entre a polícia e a população negra que remontam aos tempos de antanho ou seja desde que o escravo deixa de sê-lo para compor o campo majoritário da delinqüência.

> polícia.' O 'kit assassino' está sempre pronto para colocar na vítima uma arma e um pouco de droga para reproduzir sempre a mesma história". (Carneiro, 14 Fev. 2004).

Era o negro errado porque fora de lugar: tinha educação, ocupação de nível superior, capital social que lhe permitiram escapar de ser enterrado como indigente pela intervenção de seu pai militar. Foi seu pai quem pode acionar os mecanismos que impossibilitarem que o caso se mantivesse na invisibilidade, obrigando a manifestações pública das autoridades responsáveis pelos arbítrios dos policiais em ação nas ruas. Elas trataram o caso como um engano ou um caso deplorável, o que escamoteia tratar-se do

> "resultado de uma cultura policial de viés lombrosiano, assentada no princípio do mata primeiro e pergunta depois, uma permissão para matar decorrente da impunidade em relação à violência aos direitos humanos elementares de pessoas às quais não se reconhecem nem direitos nem plena humanidade. Daí por que a negros não se aplicam alguns dos princípios elementares de direitos humanos: o de não ser preso ou detido arbitrariamente e o da presunção de inocência. Desarmado, sem resistir à abordagem policial, Flávio Ferreira Santana é primeiro assassinado fisicamente e depois tenta-se assassiná-lo moralmente." (Carneiro, 14 Fev. 2004).

Foucault empreende a distinção entre tecnologias do poder instituídas pelos dispositivos disciplinares e as novas tecnologias de poder instituídas pelo biopoder. Fica claro que os dispositivos dizem respeito a tecnologias de poder que visam o adestramento do corpo, sobretudo para o trabalho. São técnicas de controle e aperfeiçoamento do rendimento do corpo. Surgem no Brasil, por exemplo, sob a égide do esforço de modernização no pós-abolição, que inclusive as modernizaram, as técnicas de aperfeiçoamento físico, entre elas a ginástica. Então, o dispositivo de racialidade visou fundamentalmente a docilização do corpo branco, o corpo destinado para o trabalho livre, embora alcançasse também alguns corpos negros que eventualmente puderam escapar das técnicas do biopoder. É a composição do dispositivo de racialidade com o biopoder[43] que se torna pois como propomos nesta tese mecanismo de produção de dupla conseqüência: promoção do vitalismo dos brancos e multicídios de negros na esfera do biopoder. Sob a égide do dispositivo de

---

[43] Aqui se explicita o motivo pelo qual grafamos neste trabalho como um binômio: "dispositivo de racialidade/biopoder"

racialidade afigura-se a inclusão prioritária e majoritária nas esferas de reprodução da vida dos racialmente eleitos, e, ao mesmo tempo, a inclusão subordinada e minoritária de negros, eventualmente sobreviventes das tecnologias do biopoder.

Assim, concorrem no domínio da racialidade no Brasil os dois gabaritos de inteligibilidade: o do dispositivo de poder, voltado para o adestramento e eleição/subordinação das racialidades, informado por visões raciais produzidas historicamente; e, em dimensão mais ampla, opera a lógica do biopoder conformando em nosso entendimento um dispositivo de poder híbrido: o dispositivo de racialidade/biopoder um instrumento de produção e reprodução sistemática de hierarquias raciais e, mesmo produção e distribuição de vida e de morte.[44]

Assim o biopoder instala os segmentos inscritos no pólo dominado da racialidade numa dinâmica em que os "cídios"[45] em suas diferentes expressões os abarca, os espreita como ação ou omissão do Estado, suportado pela conivência, tolerância ou indiferença da sociedade. Extermínios, homicídios, assassinatos físicos ou morais, pobreza e miséria crônicas, ausência de políticas de inclusão social, tratamento negativamente diferenciado no acesso à saúde, inscrevem a negritude no signo da morte no Brasil. Tal como afirma Foucault:

> "A especificidade do racismo moderno, o que faz a sua especificidade, não está ligado a mentalidades, a ideologias, a mentiras do poder. Está ligado à técnica do poder, à tecnologia do poder. Está ligado a isto que nos coloca, longe da guerra das raças e dessa inteligibilidade da história, num mecanismo que permite ao biopoder exercer-se. (...) Vocês compreendem então, nessas condições, como e porque os Estados mais assassinos são, ao mesmo tempo, forçosamente os mais racistas." (Foucault, 2002, p. 309).

Nesse contexto, a resistência negra se configura, de um lado, como uma tentativa de adentrar à sociedade disciplinar, no interior da qual já se encontram integrados, na dimensão do poder, descendentes de imigrantes europeus e outros. Outros, como asiáticos e orientais, admitidos na privacidade do Ser hegemônico.[46] E

[44] Aplica-se aqui o que diz Sérgio Adorno (2004), de "fabricação da vida e dos viventes como também a fabricação de algo monstruoso, a possibilidade de sua eliminação sem controle por meio da disseminação de vírus, das armas químicas, da guerra sem interditos morais contra 'as outras raças'."

[45] Etimologicamente, "cídio" é definidos como "(...) ação de quem mata ou o seu resultado, (...) deitar abaixo, imolar. Dicionário Houaiss, Rio de Janeiro, Objetiva, 2001, p. 714.

[46] Conforme afirma Luis Mir, a restrição aos negros de compor a cooperação interétnica provoca:"(...) a institucionalização de um clube privativo de grupos étnicos com preceitos de entrada poucos claros, mas com algumas condições inegociáveis: cultura, renda, formação profissional e educacional, grupos social e político definidos. A cooperação (universal) e a integração (interétnica) são anuladas por uma tribalização européia, com

de outro lado, num esforço dramático de preservação do primeiro e mais elementar dos direitos humanos que é o direito à vida.

conotações eugênicas. Na área da justiça e segurança internas, nunca houve qualquer possibilidade de organismos de cooperação interétnicos, uma vez que esses instrumentos foram arquitetados, e montados, para ser os engenhos do processo de seleção étnica e social.” (Mir, 2004, p. 71).

Capítulo 3 – Do epistemicídio

Demonstrada a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira como instrumento articulador de uma rede de elementos bem definida pelo Contrato Racial que define as funções (atividades no sistema produtivo) e papéis sociais, este recorte interpretativo localiza neste cenário o epistemicídio como um elemento constitutivo do dispositivo de racialidade/biopoder.

É importante lembrar que o conceito de epistemicídio, utilizado aqui, não é por nós extraído do aparato teórico de Michel Foucault. Fomos buscá-lo no pensamento de Boaventura Sousa Santos (1997), para quem o epistemicídio se constituiu e se constitui num dos instrumentos mais eficazes e duradouros da dominação étnica/racial, pela negação que empreende da legitimidade das formas de conhecimento, do conhecimento produzido pelos grupos dominados e, conseqüentemente, de seus membros enquanto sujeitos de conhecimento.

A formulação de Boaventura Sousa Santos acerca do epistemicídio torna possível apreender esse processo de destituição da racionalidade, da cultura e civilização do Outro. É o conceito de epistemicídio que decorre, na abordagem deste autor sobre o *modus operandi* do empreendimento colonial, da visão civilizatória que o informou, e que alcançará a sua formulação plena no racialismo do século XIX.

Como já referido brevemente ao descrever a violência inerente ao processo colonial, Sousa Santos desvenda dois de seus elementos fundamentais: o genocídio e o epistemicídio. Para Sousa Santos,

> "o genocídio que pontuou tantas vezes a expansão européia foi também um epistemicídio: eliminaram-se povos estranhos porque tinham formas de conhecimento estranho e eliminaram-se formas de conhecimento estranho porque eram sustentadas por práticas sociais e povos estranhos. Mas o epistemicídio foi muito mais vasto que o genocídio porque ocorreu sempre que se pretendeu subalternizar, subordinar, marginalizar, ou ilegalizar práticas e grupos sociais que podiam ameaçar a expansão capitalista ou, durante boa parte do nosso século, a expansão comunista (neste domínio tão moderno quanto a capitalista); e também porque ocorreu tanto no espaço periférico, extra-europeu e extra-norte-americano do sistema mundial, como no espaço central europeu e norte-americano, contra os trabalhadores, os índios, os negros, as mulheres e as minorias em geral (étnicas, religiosas, sexuais)." (Santos, 1995, p. 328).

Encontramos, a partir dessa concepção, os seus nexos com o estatuto do Outro na tradição filosófica ocidental; na forma pela qual essa tradição integra e exclui a diversidade; e o destino que está reservado ao Outro nessa integração ou exclusão; o contrato racial que a destinação do Outro encerra, e o modelo racial de sociedade que ele projeta: integração subordinada minoritária e/ou a profecia auto-realizadora da ideologia do racismo. E por fim a possibilidade ou impossibilidade de ruptura com o paradigma que se desdobra em uma forma determinada de integração dos Outros ou sua exclusão. Um adentrar subordinado pela condição de colonizado/tutelado, dependente.

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento "legítimo" ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc.

É uma forma de seqüestro da razão em duplo sentido: pela negação da racionalidade do Outro ou pela assimilação cultural que em outros casos lhe é imposta.

Sendo, pois, um processo persistente de produção da inferioridade intelectual ou da negação da possibilidade de realizar as capacidades intelectuais, o epistemicídio nas suas vinculações com as racialidades realiza, sobre seres humanos instituídos como diferentes e inferiores constitui, uma tecnologia que integra o dispositivo de racialidade/biopoder, e que tem por característica específica compartilhar características tanto do dispositivo quanto do biopoder, a saber, disciplinar/ normalizar e matar ou anular. É um elo de ligação que não mais se destina ao corpo individual e coletivo, mas ao controle de mentes e corações.

O conceito de epistemicídio, assim definido, permite-nos tomá-lo para compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo.

O conceito de epistemicídio nos permite organizar esse conjunto de questões a partir de uma concepção epistemológica norteadora da produção e reprodução do conhecimento que determina as relações acima arroladas, bem como a percepção do sistema educacional sobre o aluno negro. Nessa percepção se encontra subsumida uma interpretação de seu estatuto como sujeito cognoscente; por conseguinte, suas possibilidades intelectuais são presumidas de sua diferença cultural/racial, posto que, como afirma Sousa Santos, "para o velho paradigma, a ciência é uma prática social muito específica e privilegiada porque produz a única forma de conhecimento válido." (Santos, 1997, p. 328) e, nessa percepção, se encontra também o único sujeito cognoscente válido.

Em diferentes pensadores, as esferas de atividade da razão constituirão parâmetros de aferição para o julgamento e validação do *quantum* de racionalidade é identificável em cada grupo humano: auto-controle (domínio de si), como condição de constituição do sujeito moral; domínio da natureza, como condição de desenvolvimento das técnicas, do progresso, da ciência e do desenvolvimento humano. Serão esses, pois, os eixos essenciais de valoração dos diversos grupos humanos. Os pressupostos instituídos pela racionalidade ocidental, no que tange às possibilidades de conhecer e produzir conhecimento, instituíram ao mesmo tempo as aporias sobre a educabilidade de cada grupo humano.

Em sua antropologia, Kant identifica diferenças inatas entre as raças. Elas abrigariam capacidades e inclinações que seriam grandemente devidas ao meio ambiente. Assim, os trópicos seriam inibidores do desenvolvimento de tipos laboriosos como seria o caso dos negros, ao contrário do que ocorreria nos climas temperados, fator explicativo da propensão dos povos brancos ocidentais, que neles tendem a serem mais laboriosos. O foco das preocupações de Kant é determinar as condições de possibilidade de desenvolvimento da espécie humana da cultura e da civilização e identificar os grupos humanos mais aptos para a realização dessa tarefa. Da classificação das capacidades inatas de cada uma das raças humanas, Kant conclui serem os nativos americanos pessoas fracas para o trabalho árduo e resistentes à cultura. Já os asiáticos seriam tipos humanos civilizados, mas sem espírito e estáticos,

enquanto os africanos seriam tipos humanos que representam a cultura dos escravos, posto que aceitam a escravidão, não têm amor à liberdade, e seriam incapazes de criarem sozinhos uma sociedade civil ordenada. Essas características seriam da ordem do caráter moral dos seres humanos, no qual se inscreve o mundo da liberdade do qual os africanos estariam excluídos, por sua natureza individual afeita á escravidão. Segundo McCarthy:

> "Essas diferenças de talento e temperamento são o que Kant tinha em mente ao falar das diferenças 'inatas' *[angeboren]* entre as raças.[27] Como as diferenças raciais são adaptadas em grande parte às diferenças geográficas, as capacidades e inclinações apropriadas a um ambiente podem ser disfuncionais em outro. Em particular, os impulsos mais fracos rumo à atividade, adequados aos climas tropicais, segundo Kant, torna seus habitantes nativos – como os negros, por exemplo – menos enérgicos e industriosos que os habitantes nativos das zonas temperadas – como os brancos, por exemplo – e, por isso, menos capazes de auto-aperfeiçoamento.[28] Como o desenvolvimento da cultura e da civilização dependem dessas coisas, podemos entender por que, na visão de Kant, o avanço da espécie é, e vai continuar sendo, centrado na Europa" (McCarthy , pdf, p. 5).

A negação da plena humanidade do Outro, a sua apropriação em categorias que lhe são estranhas, a demonstração de sua incapacidade inata para o desenvolvimento e aperfeiçoamento humano, a sua destituição da capacidade de produzir cultura e civilização prestam-se a afirmar uma razão racializada, que hegemoniza e naturaliza a superioridade européia. O Não-ser assim construído afirma o Ser. Ou seja, o Ser constrói o Não-ser, subtraindo-lhe aquele conjunto de características definidoras do Ser pleno: auto-controle, cultura, desenvolvimento, progresso e civilização No contexto da relação de dominação e reificação do outro, instalada pelo processo colonial, o estatuto do Outro é o de "coisa que fala". Essa visão de incompletude humana atribuída ao negro, assim se expressa em Hegel:

> "Toda idéia lançada na mente do negro é entendida e percebida com toda a força de sua vontade; mas esta percepção envolve uma ampla destruição... é evidente que a necessidade de autocontrole distingue o caráter dos negros. Essa condição não é capaz de nenhum desenvolvimento ou cultura, e tal como nós os vemos hoje em dia, assim sempre foram. A única conexão essencial entre os negros e os europeus é a escravidão... podemos concluir que a escravidão foi a ocasião do

> aumento do sentimento humano entre os negros". (Hegel, *apud* Gilroy, 2001, p. 101).

Em Hegel acentua-se o tema do auto-controle, que se opõe à disciplina relativos ao negro. Portanto, em sua visão, negros e europeus não compartilham nenhuma conexão essencial, sendo então ontologicamente diferentes, aproximados sob a mediação da escravidão, que constituiria uma forma de "redenção" e, como vimos anteriormente com David Brion Davis, ponto de partida para uma missão divina: elevar *"o sentimento humano entre os negros"* segundo Hegel.

Porém essa fabricação do negro como Não-ser encontra explicação epistemológica em Charles Mills. Como vimos no capítulo anterior, o Contrato Racial abriga três dimensões, entre elas a dimensão epistemológica.[47] Conforme proposto por Mills essa dimensão é a encarregada de prescrever "normas de cognição com as quais os signatários (do Contrato Racial) têm que concordar." Aqui já situamos o primeiro terreno em que se ampara o epistemicídio, ou seja em normas de cognição consensuadas pelos racialmente hegemônicos que sancionam, segundo Mills, uma inversão epistemológica. Em outras palavras para Mills:

> "os requisitos da cognição factual e moral 'objetiva', numa sociedade organizada racialmente são, de certo modo, mais estritos, pois aquela realidade oficialmente sancionada é diferente da realidade propriamente dita. Portanto, aqui se pode dizer que a pessoa concorda em interpretar *mal* o mundo. A pessoa tem de aprender a ver o mundo erroneamente, mas com a segurança de que esse conjunto de percepções equivocadas vai ser validado pela autoridade epistêmica branca, quer religiosa, quer secular." (Mills, 1997 p. 18).

É por essa razão que há quem perceba o racismo e as práticas discriminatórias como fruto da ignorância, pela percepção da inversão epistemológica que ele empreende na apreensão do Outro ou, dito de outra maneira, pela perversão que ele opera.

Dessa perspectiva, Mills identifica um paradoxo, pois o Contrato Racial informado por essa epistemologia invertida conduz ao que denominamos de epistemicídio na forma em que ele atinge os racialmente hegemônicos e assim descrito em Mills:

---

[47] Mills adverte que o contratualismo na tradição da filosofia política não explicita uma epistemologia embora ele a reconheça a partir da teoria do direito natural que opera como uma "bússola moral".

> “Portanto, na verdade, nas questões relativas à raça, o Contrato Racial prescreve para seus signatários uma epistemologia invertida, uma epistemologia da ignorância, uma tendência particular de disfunções cognitivas localizadas e globais (que são psicológica e socialmente funcionais), produzindo o resultado irônico de que, em geral, os brancos serão incapazes de compreender o mundo que eles próprios criaram (...) Poderíamos dizer, portanto, como regra geral, que *a interpretação errada, a representação errada, a evasão e o auto-engano nas questões relativas à raça* estão entre os mais generalizados fenômenos mentais dos últimos séculos, uma economia cognitiva e moral psiquicamente necessária para a conquista, civilização e escravização. E esses fenômenos não têm nada de *acidental*: são *prescritos* pelos termos do Contrato Racial, que requer uma certa medida de cegueira e obtusidade estruturadas a fim de estabelecer e manter a sociedade organizada branca.” (Mills, 1997 p. 18).

Assim, da destruição e/ou desqualificação da cultura do dominado, o epistemicídio retira a legitimidade epistemológica da cultura do dominador, justificando a hegemonização cultural da modernidade ocidental. No dizer de Boaventura Santos:

> “Esta pretensão de saber distinguir, hierarquizar entre aparência realidade e o facto de a distinção ser necessária em todos os processos de conhecimento tornaram possível o epistemicídio, a desclassificação de todas as formas de conhecimento estranhas ao paradigma da ciência moderna sob o pretexto de serem conhecimento tão-só de aparências. A distribuição da aparência aos conhecimentos do Sul e da realidade e da realidade ao conhecimento do Norte está na base do eurocentrismo.” (Santos, 1997, p. 331).

Santos aponta as conseqüências para o conjunto da humanidade da supressão e privação intencional desses conhecimentos subjugados ou sepultados:

> “significou um empobrecimento irreversível do horizonte e das possibilidades de conhecimento (...) procedeu à liquidação sistemática das alternativas, quando elas, tanto no plano epistemológico, como no plano prático, não se compatibilizaram com as práticas hegemônicas.” (Santos, 1995, p. 329).

Essa é uma das conseqüências irremediáveis da dimensão epistemológica do Contrato Racial. Em sua dimensão histórica e existencial enquanto processo inaugural da supremacia branca ocidental tem-se sintetizando as assertivas de Mills. Nesse sentido, colonialismo/racismo se constituíram num aparato global de destruição de

corpos, mentes e espíritos. De vinculação e subordinação da sobrevivência cognitiva do dominado aos parâmetros da epistemologia ocidental.

3.1- Da instalação do epistemicídio no Brasil: (des) humanismo e educação

Para pensar o tema da educação e a racialidade no Brasil temos que investigar outros elementos que intervieram e estão na origem dessa relação e que dotaram esse tema de outras complexidades na sociedade brasileira.

Na sua adaptação às particularidades da sociedade brasileira, o epistemicídio terá sua primeira expressão, enquanto tentativa de supressão do conhecimento nos processos de controle, censura e condenação da disseminação de idéias empreendido pela Igreja Católica durante o vasto período da história do Brasil com desdobramentos específicos sobre a população negra. Com a abolição da escravidão e emergência da República, influxos do racismo científico serão percebidos em pensadores nacionais, aportando novas características aos processos epistemicidas sobre as populações negras. Entram em cena os procedimentos de contenção, exclusão, assimilação na relação dos negros com os processos educacionais frente à sua nova condição de liberto indesejável como cidadão.

Segundo Roseli Fischmann, o jesuitismo caracterizou-se no interior da Igreja Católica por uma forma peculiar na qual uniram-se os rigores da vida religiosa e os rigores da vida militar sob a égide dos princípios de hierarquia e da obediência, comuns às duas instituições, com o objetivo de combater a Reforma, o que faz da Companhia de Jesus a mais confiável das ordens religiosas

Por isso, são oficialmente designados pelo rei de Portugal para cuidarem da educação no Brasil, mantidos por recursos advindos de recolhimentos de impostos, a título de dízimos religiosos, feitos pelo poder real, e a eles repassados, com base no Direito do Padroado; portanto, educação pública, que permanece sob sua direção de 1549 a 1759 (Fischmann, 1990). Nesse período, espalharam Casas Jesuíticas por todo o território nacional. Nessas Casas havia sempre alguém ministrando aulas de primeiras letras e uma pequena biblioteca.

O Iluminismo lusitano em relação à educação no Brasil se dará em meio a uma crise política, entrelaçada à questões religiosas pela substituição da responsabilidade pela educação, confiada aos jesuítas, para outros setores da Igreja, determinada pelo

Marquês de Pombal. Não resultou esse fato de uma visão dos jesuítas como símbolo do conservadorismo, posto que, apesar de sua origem, acabaram por desenvolver e expandir culturalmente o país, a ponto de Fernando Azevedo afirmar que foram eles os responsáveis pela unidade de nosso vasto território, pela obra missionária e colonizadora em que se constituíram as Casas Jesuíticas.Tributa a eles, ainda, o fato de o Brasil não ter se fracionado em vários países, como ocorreu com a América espanhola, indicando, com isso, condições específicas de desenvolvimento dos jesuítas ns colônias portuguesas.[48] Um aspecto importante a considerar é que seu trabalho educativo passa a ser encarado por Portugal como risco de estímulo à movimentos emancipatórios, a exemplo do que ocorria na Europa, que iriam culminar na Revolução Francesa, na Inconfidência Mineira e na Independência Americana. Pombal identifica, pois, claramente, o papel crucial da educação mesmo estratégico, no incremento desses processos (Fischmann, 1989 e 1990).

E em relação ao negro, como eles se comportaram? Em seu livro *O negro e a Igreja*, J. E. Martins Terra se pergunta sobre o porquê da diferença significativa de tratamento dispensado pelos jesuítas em relação ao índio, (o que ele tributa um dos motivos de sua expulsão) e ao negro. O autor responde a essa pergunta citando Serafim Leite:

> "A resposta (...) já está dada muitas vezes, mas importa recordá-la uma vez mais. *Porque os naturais da América eram livres.* Como tais foram declarados nas leis canônicas e civis. E aos jesuítas da América portuguesa foi confiada a defesa dessa *liberdade*. Esta é razão. Os negros vindos da África nem eram livres, nem a defesa de sua liberdade fora confiada aos padres. A escravatura africana era instituição vigente na África desde tempos imemoriais. Já antes da fundação da Companhia de Jesus, a América se inundava de escravos negros. As leis da Igreja toleravam essa escravatura, as leis civis das nações regulavam-na. Todas as nações colonizadoras, Portugal, Espanha, França, Inglaterra, Holanda, então, e por muito tempo ainda, e com elas depois os países independentes da América, exploraram a escravatura negra, legalmente, isto é, segundo as leis da época. Aos jesuítas nunca foi nem podia ser confiada a defesa de uma liberdade inexistente. (Leite, VI, p. 350)." (Terra, 1984, p. 67).

A justificação da escravidão negra reporta-se às suas próprias instituições validada no entendimento de que a escravidão era uma instituição social africana que

---

[48] O episódio da expulsão dos jesuítas é fato histórico complexo que escapa ao escopo desse trabalho.

informaria sobre a suposta natureza de escravo que teria o africano. O argumento permite a decretação da impotência dos jesuítas frente à extensão do fenômeno da escravidão africana. Para o questionamento da escravidão o próprio africano não oferecia amparo, posto a escravidão algo inscrito na sua natureza e em suas instituições. Portanto,

> "Em face do fato então irremediável da escravatura negra, restavam aos jesuítas apenas dois caminhos; ou declarar-se contra ela e desaparecer da face da terra, renunciando a todas as demais obras de ensino, cultura e missões, que deixariam de fazer, pois seriam logo expulsos de todas as nações civilizadas, sem que nisto houvesse o menor lucro para a civilização, continuando na mesma a escravatura negra, fato social universalmente admitido até o século XIX, como é da história; ou aceitá-la mitigando-a, na diferença de tratamento e exercício da caridade, combatendo perpetuamente os maus tratos contra os negros, e respeitando neles a pessoa humana, impondo-a, quando estava em seu poder, ao respeito também dos colonos, seus senhores". (Terra, 1984, p. 67).

Uma bula papal encerra a possível questão se a criança negra deveria ir à escola ao afirmar que os negros não têm alma. Tendo em vista os votos indissolúveis estabelecidos entre a Companhia de Jesus e o Papa, sobretudo no que tange a um voto extraordinário[49] de obediência, a educação de crianças negras foi item que ficou fora de questão. A ausência de alma, no lugar do que posteriormente seria o lugar da razão, no contexto da laicização do Estado moderno, será o primeiro argumento para afirmar à não-educabilidade dos negros. Será, então, pelo estabelecimento das idéias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes, que se articulará o epistemicídio ao dispositivo de racialidade.

Assim, a história do epistemicídio em relação aos afro-descendentes é a história do epistemicídio do Brasil, dado o obscurantismo em que o país foi lançado em sua origem. O projeto de dominação que se explicita de maneira extrema sobre os afrodescendentes é filho natural do projeto de dominação do Brasil, um sistema complexo de estruturação de diferentes níveis de poder e privilégios. Coube aos africanos e seus descendentes escravizados o ônus permanente da exclusão e punição; a administração do acesso à educação adquiriu uma de suas especificidades. Wilson Martins aponta:

---

[49] Extraordinário, quando comparado aos votos usualmente prestados pelas demais ordens religiosas católicas.

> "As conseqüências propriamente humanísticas do ensino jesuítico no Brasil, além de serem talvez menos efetivas do que em geral se supõe, foram, pois, indiretas e, em larga medida, indesejadas; mas é da natureza original da cultura brasileira um caráter, se não religioso, pelo menos teológico e, com toda certeza, tridentino (o que terá repercussões profundas pelos tempos afora, até aos séculos XIX e XX). Começou-se a ensinar Latim na Colônia no momento mesmo em que o latim deixava de ser a língua literária e de cultura (...) os jesuítas introduziram os primeiros livros na Colônia, mas livros de natureza especial e alcance restrito." (Martins, 1977-78, p. 14-15).

Neste contexto, censura e expurgos literários ou de literatura profana como modalidades de epistemicídio incluem clássicos como Ovídio, entre outros.

> "Quando se fala em *livros* introduzidos na Colônia pelos Jesuítas e nos estudos que por eles se conduziam, é preciso, pois, entender que se tratava de livros piedosos e de doutrina, importados exclusivamente com detrimento das aquisições de manuais escolares propriamente ditos (e, por maioria de razões, de livros profanos); e também eram, em regra textos latinos, destinados, por definição, aos próprios sacerdotes. Num caso e noutro, eram as obras dos Doutores da Igreja, dos tratadistas ortodoxos e dos especialistas em apologética; de qualquer modo, e em outro aspecto pouco renascentista, a censura prévia era estrita:" (Martins, 1977-78, p.15).

É importante ressaltar como o saber que era ministrado pelos jesuítas foi qualificado como portador de um conteúdo profundamente humanista por vários autores, como consenso. A bula papal que decretou que o negro não tinha alma é o que vai permitir a constituição de um tipo *sui generis* de humanismo, o humanismo que se constitui sem negro: porque não tem alma, não é humano, sua ausência não impede esse tipo de "humanismo."

3.2- Da desqualificação de saberes e sujeitos

Por outro lado as matrizes teóricas e filosóficas citadas anteriormente terão diversas traduções no Brasil, enquanto espaço extra-europeu, com repercussões sobre a educação. Cultura, civilização, desenvolvimento encerram os grandes desafios que os intelectuais brasileiros se defrontam na passagem do sistema colonial para a República e nesse contexto, progresso, ordem e disciplina são as palavras chaves que designam a oposição entre europeus e não-europeus.

Assim, vejamos:

> "(...) lideranças da sociedade civil, representadas, por exemplo, pelos responsáveis pela linha editorial de jornal destacado e tradicional, alertavam para os riscos, para a consolidação da Nação Brasileira, da assimilação de contingentes recém-libertos da escravidão, atribuindo à escola formar e dirigir a 'massa inculta'." (Fischmann, in Munanga, 1996, pp. 184-185, 1996 b).

A formulação acima, de Roseli Fischmann, foi para nós o ponto de partida para a reflexão sobre o papel estratégico que a escola formal vem desempenhando no Brasil, na reprodução de uma concepção de sociedade ditada pelas elites econômicas, intelectuais e políticas do país. Nesta concepção, raça e cultura são categorias estruturais que determinam hierarquias que só podem ser plenamente legitimadas, se puderem – por meio da repetição sistemática e internalização de certos paradigmas (dos quais as teorias racistas são decorrentes) -, instituir e naturalizar em uns, uma consciência de superioridade, e em outros, uma consciência de inferioridade.

No âmbito cultural, a consagração européia da inferioridade natural dos negros e, sobretudo, de sua indigência cultural e moral, terão referendo como o de Nina Rodrigues que afirma:

> "De fato, não é a realidade da inferioridade social dos negros que está em discussão. Ninguém se lembrou ainda de contestá-la. E tanto importaria contestar a própria evidência. Contendem, porém, os que a reputam inerente à constituição orgânica do negro modelada pelo habitat físico e cultural diferente. Tratar-se-ia mesmo de uma incapacidade orgânica ou morfológica. Para alguns autores, e Keane esposa esta explicação, seria a ossificação precoce das suturas cranianas que, obstando o desenvolvimento do cérebro, se tornaria responsável por aquela conseqüência. E a permanência irreparável deste vívio aí está a atestar na incapacidade revelada pelos negros, em todo o decurso do período histórico, não só para assimilar a civilização dos diversos povos com que estiveram em contato, como ainda para criar cultura própria." (Rodrigues, 1988, p. 262).

Diante de quadro de insuficiência cultural crônica, a presença maciça de negros colocou, em especial diante da inevitabilidade da abolição da escravidão, o problema do impacto dessa presença sobre as possibilidades civilizatórias do país. Em referência a isso, Rodrigues afirma:

> "...O que importa ao Brasil determinar é o quanto de inferioridade lhe advém da dificuldade de civilizar-se por parte da população negra que possui e se de todo fica essa inferioridade compensada pelo mestiçamento, processo natural por que os negros se estão integrando no povo brasileiro, para a grande massa da sua população de cor. (...) Capacidade cultural dos negros brasileiros; meios de promovê-la ou compensá-la; valor sociológico e social do mestiço ário-africano; necessidade do seu concurso para o aclimatamento dos brancos na zona intertropical; conveniência de diluí-los ou compensá-los por um excedente de população branca, que assuma a direção do país; tal é na expressão de sua rigorosa feição prática o aspecto porque, no Brasil, se apresenta o problema o negro." (Rodrigues, 1988, p. 262).

Mesmo a evidência, já à época, da civilização egípcia e a sua contribuição ao patrimônio cultural da humanidade não é capaz de admoestar o espírito de Rodrigues. Ele explicará assim esse fenômeno de separação do Egito do conjunto da África:

> "De fato, a primeira discriminação a fazer entre os africanos vindos para o Brasil é a distinção entre os verdadeiros negros e os povos camitas que , mais ou menos pretos, são todavia um simples ramo da raça branca e cuja alta capacidade de civilização se atestava excelentemente na antiga cultura do Egito, da Abissínia, etc." (Rodrigues, 1988, p. 269).

Portanto, verdadeiros negros são incapazes de civilização e, se civilização houve na África, não pode ser atribuída aos povos negros e sim a um ramo da raça branca. O dispositivo de racialidade, assim, demarca e distribui de forma maniqueísta o bem e o mal entre as raças. Tal concepção buscará abarcar toda a experiência negra africana ou da diáspora e relativizar experiências diaspóricas, contrastantes com os princípios irremovíveis que asseguram a incapacidade crônica de africanos e seus descendentes para civilização, sua menoridade e necessidade de tutela. Assim, Nina Rodrigues dirá:

> "Apreciando os progressos realizados pelos negros norte-americanos nos trinta anos que decorrem de sua libertação, afirma Mandarini, autor francamente favorável aos negros: (...) Posto que o negro da América tenha progredido muito exteriormente, posto tenha assimilado as formas da vida civil, todavia no fundo dalma, ele é ainda uma criança; de bem pouco tem ultrapassado aquele estádio infantil da humanidade em que se acha o seu co-irmão da África." (Rodrigues, 1988, p. 269).

A desmoralização cultural do Outro realiza a um só tempo a superlativização do Mesmo e a negação do Outro. Daí o estereótipo do negro "verdadeiro": alegre, brincalhão, infantil, imprevidente, festeiro etc, o negro de verdade! Destinado ao entretenimento do branco. Modelo que, na busca de aceitabilidade, muitos reproduzem. Rodrigues insiste:

> "Destes escrevia Stanley no *Times* 'Para dirigi-los e viver entre eles, é necessário a gente resolver-se decididamente a considerá-los como crianças que requerem certos métodos diferentes de direção por parte dos cidadãos ingleses ou americanos: devem, porém, ser dominados com o mesmo espírito, com a mesma falta de capricho, com o mesmo respeito essencial que se deve aos nossos semelhantes'. (...) 'No dizer de todos os viajantes', escreve Letourneau, 'é bem a meninos europeus que se deve comparar a maior parte das raças negras das Américas: elas têm da infância a leviandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva e limitada'." (Rodrigues, 1988, p. 269).

A animalização será um atributo inerente a uma incompletude humana que se manifesta mais na resposta primeira dos instintos, do que nas exigências de uma racionalidade condutora da ação. Assim Rodrigues reitera Letouneau, para quem:

> "Para o negro da África, abandonado a si mesmo e vivendo segundo a própria natureza, o impulso dominante parte menos freqüentemente do cérebro do que do estômago. Passar de tal fase de desenvolvimento àquela que caracteriza as nações civis modernas não é coisa por certo factível em um triênio de vida civil: não um triênio, mas séculos e séculos são precisos para que os dotes sociais, adquiridos pelos afro-americanos em seu contato íntimo com os brancos, transmitindo-se de geração em geração, se tornem caracteres da raça negra na América. Na escala da civilização, os afro-americanos ocupam ainda um dos últimos degraus, a raça anglo-saxônica um dos primeiros, senão o primeiro: os americanos têm plena consciência de tal fato e não se podem resolver a tratar de igual para igual com uma gente tão inferior a eles, do mesmo modo que o adulto não trata a criança de igual para igual, nem as classes superiores às inferiores." (Rodrigues, 1988, p. 269).

Tal como em Kant e Hegel, para Nina Rodrigues a ausência ou dificuldade de autocontrole permanece como traço distintivo do negro em relação ao branco. Note-se as expressões *para dirigi-los* e *viver entre eles*. Requer também uma metodologia

específica para tratar com eles. E descreve-se as características: *a leviandade, o capricho, a imprevidência, a volubilidade, a inteligência ao mesmo tempo viva e limitada,* que demarcam a sua incapacidade para alcançar o estatuto de "sujeito moral" kantiano. Podemos referendar tal compreensão do pensamento de Nina Rodrigues em Ari Lima, que afirma que:

> "Nina Rodrigues não via saída para esta raça compensar a sua inferioridade e bestialização que não fosse a tutela moral, a condução intelectual, a vigilância e o controle de padrões culturais e comportamentais. A despeito do valor intelectual de Nina Rodrigues, da sua relevância para a construção de um campo de reflexão, é este substrato evolucionista e racista que informa a Antropologia sobre o negro no Brasil." (Lima, 2001, p. 281).

Dentre os muitos exemplos disponíveis sobre a adesão da intelligentia nativa ao racialismo europeu, Júlio Mesquita Filho ilustra o projeto político que decorre desses discursos sobre o negro na sociedade brasileira. Segundo ele:

> "As portas das senzalas abertas em 88 haviam permitido que se transformassem em cidadãos como os demais dezenas e dezenas de milhares de homens vindos da África e que infiltrando-se no organismo frágil da coletividade paulista, iriam não somente retardar, mas praticamente entravar o nosso desenvolvimento cultural. (...)" (*apud* Fischmann, 2001, p. 106).

Portanto, é preciso conter e administrar essa "infiltração". Júlio Mesquita Filho fala num contexto em que já existiram ou existiam Luiz Gama, os irmãos Rebouças, Teodoro Sampaio, Machado de Assis, Juliano Moreira, Mário de Andrade, Cruz e Souza, Lima Barreto, Machado de Assis expoentes negros das letras e das ciências. Portanto, esses negros indicavam que a educação poderia levar o negro a assumir responsabilidades que a nova cidadania exigia. O negro estava aqui, aclimatado e aculturado, já havia dado mostra de talento para as artes e as ciências e no entanto será preterido com o argumento de sua "crônica insuficiência civilizatória".

Júlio Mesquita Filho não se exime também de manifestar uma ressalva essencial, do seu ponto de vista, em relação à qualidade das correntes migratórias desejáveis para o país:

> "Não é desejável a contribuição dos pretos americanos para o caldeamento de raças no Brasil. Um contingente preto nesse momento será mais nocivo que útil à obra da civilização em que estamos empenhados." (Mesquita, 08 Jun. 1929).

Em contrapartida, em sua avaliação das correntes imigratórias européias ele fará afirmações que nos remetem às cumplicidades promovidas pelo Contrato Racial conforme Charles Mills.[50] Segundo Mesquita Filho:

> "Uma corrente maciça de imigrantes invadiria o nosso território, tornando possível o surto da lavoura cafeeira em São Paulo e o início daquilo que seria, cinqüenta a sessenta anos mais tarde, o poderoso parque industrial de que hoje tanto nos orgulhamos." (Mesquita, 08 Jun. 1929).

Em seu processo de desenvolvimento e de produção, de conseqüências nos índices educacionais dos diferentes grupos raciais, o epistemicídio assegura que o gráfico da educação, desagregada por cor, seja duas paralelas sem projeção de se aproximarem no tempo.* Assiste-se no pós-abolição a constituição de um padrão de desigualdade entre negros e brancos, consistente e permanente por 80 anos do século passado.

> "Documentos das autoridades educacionais da década de 30, quando a escola brasileira começava a receber, de forma significativa, os filhos da imigração, apresentam alertas com referência a 'quistos raciais', atribuindo à escola o papel de principal responsável pela 'nacionalização do imigrante'." (Fischmann, 1996, p. 184).

A adoção da língua portuguesa como obrigatória em todas as escolas é o instrumento escolhido para esse fim. Entendemos que houve uma dupla estratégia: de nacionalização do imigrante e de desnacionalização do negro.

---

[50] Essas cumplicidades estão descritas no capítulo 1.

3.3 Dos mecanismos de hierarquização: (não) tinha uma escola no meio do caminho

> “Os que freqüentavam grupo escolar tinham pai e mãe. Eu continuava naquela situação de não poder. Um dia descobri que a maçonaria tinha formado um conjunto de escolas pela cidade para meninos impossibilitados de pagar. Consegui entrar numa delas e passei a me inteirar mais um pouco. Até que a escola terminou. Mais tarde fui fazer um curso de alfabetização criado por um abade do Mosteiro de São Pulo, ali na Rua Florêncio de Abreu. A escola era destinada a jornaleiros. Mas, como ninguém sabia se eu era ou não (nunca fui), consegui entrar. Aprendi mais um pouco. No entanto, nunca chegava a aprender o suficiente para dizer que sabia ler e escrever.” (Leite, 1992, p. 26).

A epígrafe acima, de José Correia Leite, resume uma das dimensões fundamentais de que se reveste o que estamos denominando de epistemicídio, a questão do acesso, ou seja, a garantia de abertura de oportunidades no espaço público e de efetivas condições da população negra para beneficiar-se das mesmas.

O depoimento de Correia Leite um dos mais honoráveis militantes negros do pós-abolição, editor do jornal *Clarim da Alvorada* e membro da Frente Negra Brasileira, é aqui trazido de maneira intencional para, neste trabalho, demonstrar o elo de continuidade de um processo de exclusão escolar que tem permanência na maior parte do período de nossa história pós-abolição e que por isso permite supor que componha o dispositivo de racialidade/epistemicídio.

A fala do velho militante, que diz respeito a uma realidade do sistema de educação na década de 20 do século passado, conecta-se com os resultados dos estudos contemporâneos sobre as dificuldade enfrentadas pelos alunos negros do acesso, permanência e conclusão na escola. A esse respeito conclui Fúlvia Rosenberg em um dos seus estudos:

> “(...) apesar da melhoria nos níveis médios de escolaridade de brancos e negros ao longo do século, o padrão de discriminação, isto é, a diferença de escolaridade dos brancos em relação aos negros, mantêm-se estável entre as gerações. No universo dos adultos observamos que filhos, pais e avós de raça negra vivenciaram, em relação aos seus contemporâneos de raça branca, o mesmo diferencial educacional ao longo de todo século XX.” (Rosenberg, 1996, p. 44-47).

Então, se o que está em jogo é assegurar privilégios e uma estrutura social hierarquizada segundo parâmetros raciais e de classe, será o controle do acesso à educação um mecanismo insubstituível, posto que “a educação emerge como uma dimensão central dessa investigação, na medida em que a educação participa do conjunto mínimo de oportunidades sociais básicas que contribuem para assegurar eqüidade e justiça social.” É porque se pretendeu hierarquizar, que não há como afirmar que a educação esteja baseada na eqüidade e na justiça social.

Portanto, estamos diante um elemento estratégico, a educação, fundamental dentro da arquitetura do dispositivo de racialidade. Como afirma Foucault, a apreensão da operacionalidade do dispositivo se torna mais acessível pela análise dos efeitos de poder que um determinado domínio institui. No caso do epistemicídio enquanto sub-dispositivo do dispositivo de racialidade, são as desigualdades raciais naturalizadas no âmbito da educação que se apresentam como efeitos de poder. Segundo Ricardo Enriques,

> “A naturalização da desigualdade deriva de origens históricas e institucionais, ligadas, entre outras, à escravidão e sua abolição tardia, passiva e paternalista e também, ao caráter corporativista de parte considerável do período republicano. A desigualdade tornada uma experiência natural, no entanto, não se apresenta aos olhos da sociedade brasileira como um artifício. A naturalização da desigualdade, por sua vez, engendra no seio da sociedade brasileira resistências teóricas, ideológicas e políticas para identificar o combate à desigualdade como prioridade das políticas públicas. (...) nega-se, assim, no cotidiano, a desigualdade e o racismo.” (Enriques, 2003, p. 5).

Ora, a partir das desigualdades educacionais existentes no presente, passamos a considerá-las um pressuposto das transformações para o futuro, ou de alteração desse quadro. Contudo mesmo uma visão superficial das políticas educacionais ou melhor da forma pela qual as políticas de acesso e distribuição das oportunidades educacionais se deram leva, à dedução de que, intencionalmente, elas visavam assegurar padrões sociais hierárquicos ditados pelo dispositivo de racialidade. Além disso ficou assim definido quem pagaria o ônus social que adviesse, consoante com a idéia da inferioridade cultural dos povos africanos e seus descendentes, bem como com o processo de primitivização a que foram submetidos – condenados assim ao subdesenvolvimento.

Um panorama preliminar sobre a magnitude dessa desigualdade nos é dado pelo documento *"Desenvolvimento com justiça social: esboço de uma agenda integrada para o Brasil",* que aqui citamos, mesmo sendo extenso trecho:

> "A população de cor branca corresponde a cerca de 54% dos brasileiros, enquanto a população de cor negra corresponde a 45%. No entanto, ao considerar a composição racial da pobreza, constata-se que 53 milhões de pobres e 22 milhões de indigentes não estão "democraticamente" distribuídos em termo raciais. Os negros representam 45% da população brasileira, mas correspondem a cerca de 63% da população pobre e 70% da população indigente. Os brancos, por sua vez, são 54% da população total, mas somente 36% dos pobres e 30% dos indigentes. Os indicadores de distribuição de renda também expressam forte viés racial contrário à população afro-descendente. Assim, além do inaceitável tamanho da pobreza no país, constata-se a enorme sobre-representação da pobreza entre os negros brasileiros. Nascer negro no Brasil implica maior probabilidade de crescer pobre. A pobreza no Brasil tem cor. A pobreza no Brasil é negra. (...) Os indicadores educacionais por sua vez, confirmam a intensidade e o caráter estrutural do padrão de discriminação racial no Brasil. Atualmente, jovens brancos de 25 anos de idade tem 2,3 anos de estudo a mais do que jovens negros com os mesmos 25 anos de idade. No entanto, apesar da escolaridade de brancos e negros ter crescido de forma contínua ao longo do século, essa diferença de 2,3 anos de estudos entre jovens brancos e negros de idade é a mesma observada entre os pais e ao avós desses jovens. O padrão de discriminação racial, expresso pelo diferencial na escolaridade entre brancos e negros, não só é significativamente elevado, considerando os níveis da escolaridade média dos adultos brasileiros, como, sobretudo, mantêm-se perversamente estável entre as gerações." (IETS, 2001, p. 14-15).

Posto que a educação é reconhecidamente o instrumento mais efetivo e seguro de ascensão social, no Brasil, para as classes subalternas, o controle e distribuição das oportunidades educacionais vêm instituindo uma ordem social racialmente hierárquica. Acreditamos que essa maneira de administração das oportunidades educacionais permitiu a um só tempo a promoção da exclusão racial dos negros e a promoção social dos brancos das classes subalternas, consolidando, ao longo do tempo, o embranquecimento do poder e da renda e a despolitização da problemática racial, impedindo, ao mesmo tempo, que essa evoluísse para um conflito aberto.

Estando a pobreza racializada ao ponto de tornar os negros “uma espécie de símbolo ontológico das classes econômicas e politicamente subalternas” (Sodré, 1999, p. 10), os dados de educação desagregados por cor demonstram que os negros obtêm níveis de escolaridade inferiores aos dos brancos da mesma origem social e, ainda, que brancos têm probabilidade sete vezes maior que negros, de completar estudos universitários. Dados do IBGE (PNAD, 1996) também confirmam essas desigualdades étnico-raciais: pessoas negras tem menor número de anos de estudo do que as brancas. Na faixa etária de 14 e 15 anos, o índice de negros não alfabetizados é 12% maior do que o de brancos não alfabetizados. Nossa percepção é que os elementos estruturais dessa definição foram as variáveis cor, raça e etnia, que asseguraram a subalternidade social dos negros, em conformidade com um projeto de nação cuja aspiração fundamental era desenvolver o melhor de nossa ascendência européia.

O epistemicídio se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro.

A exclusão racial via o controle do acesso, sucesso e permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que mantêm a exclusão racial.

É nosso entendimento que no início da República, foi acionado para isso o controle da quantidade dos que teriam acesso à escola pública. Posteriormente é o controle do acesso ao ensino de qualidade que será o instrumento.O sucateamento do ensino público coincide com a afirmação social de uma classe média branca que pode passar a pagar pela qualidade da educação que receberá. É também um momento e um processo de demarcação dessa classe média branca em relação às classes populares notadamente negras.[51]

Os dados apresentados por Ricardo Enriques sobre as desigualdades presentes entre crianças negras e brancas em suas trajetórias educacionais antecipam o futuro que as aguarda quando adultas, em termos de subalternidade social.

[51] Retornam aqui os argumentos apresentados por Mills no capítulo 1 desta tese.

3.4 Dos mecanismos de normalização da inferior-superior/idade

> "Concretamente, podemos, é claro, descrever o aparelho escolar ou o conjunto dos aparelhos de aprendizagem em dada sociedade, mas eu creio que só podemos analisá-los eficazmente se não os tomarmos como uma unidade global, se não tentarmos derivá-los diretamente de alguma coisa que seria a unidade estatal da soberania, mas se tentarmos ver como atuam, como se apóiam, como esse aparelho define certo número de estratégias globais, a partir de uma multiplicidade de sujeições (a da criança ao adulto, da prole aos pais, do ignorante ao erudito, do aprendiz ao mestre, da família á administração pública, etc...). São todos esses mecanismos e todos esses aparelhos de dominação que constituem o pedestal efetivo do aparelho global constituído pelo aparelho escolar." (Foucault, 2002, p. 51-52).

Um exemplo paradigmático sobre os mecanismos de dominação racial presentes no aparelho escolar nos é dado pelo trabalho de Eliane Cavalleiro em seu livro *Do silêncio do lar ao silêncio escolar – racismo, preconceito e discriminação na educação infantil,* em que ilustra a operação de um das mais eficazes táticas de dominação do racismo no Brasil que é o silêncio ou silenciamento em relação à existência do problema da discriminação racial no Brasil. E, sobretudo, a autora nos revela como essa tática está inscrita no interior da relação de dominação racial, sendo utilizada pelos dois pólos da relação com objetivos estratégicos diferenciados que nos cabe aqui demonstrar e aprofundar.

O silêncio se manifesta também, na relação aluno-professor, instâncias diretivas do aparelho escolar, nas atitudes dos pais dos alunos brancos e negros; no discurso ufanista sobre as relações raciais no Brasil, presente nos instrumentos didáticos, acoplado a uma representação humana superior.

O silêncio tem, como sub-produto, a produção de um tipo de esquizofrenia ou suposição de paranóia nos alunos negros, posto que ele vive e sente um problema que ninguém reconhece.

Para além disso, potencializam-se nessa relação, outras como as já citadas pelo autor: aluno/professor; ignorante/erudito, etc, potencializadas pelo rebaixamento moral "natural" que a cor desvalorizada socialmente impõe de saída ao aluno negro. Assim, o aparelho escolar é um dentre os operadores de dominação e de "fabricação de

sujeitos.” Sujeitos com sentimento de superioridade e inferioridade. Sujeitos soberanos e sujeitos dominados. Almas de senhor e almas de escravos.

> “A baixa *performance* dos alunos é reforçada e perpetuada por esses estereótipos negativos, em muitos casos levando as crianças à internalização de auto-imagens negativas. Trindade examinou, em pesquisa sobre o comportamento dos professores primários do Rio de Janeiro, como as escolas discriminam. Ela encontrou professores que descreveram as crianças negras como sofrendo ‘privação cultural’, ‘falta de alimentação’, ‘deficiência de linguagem’, e ‘necessidades emocionais’.(...) Em um outro estudo, sobre professores, alunos e livros escolares, Vera Figueira também apontou que estereótipos negativos estão consistentemente ligados a negros – pelos professores, pelos livros pedagógicos, e por outros estudantes. Trindade sumariza: (...) ‘As crianças são simbolicamente massacradas, porque os estudantes, especialmente nossos negros, estudam em escolas públicas que produzem neles a sensação de inferioridade e ausência de pertencimento em relação à nossa sociedade, dificultando-lhe a mobilidade social e cristalizando, naturalizando as desigualdades.” (Reichmann, 1995, p. 503).

Irene Maia F. Barbosa, em seu livro *Socialização e relações sociais: um estudo de família negra em Campinas,* nos afirma que a escola “é muitas vezes palco das primeiras e decisivas tensões inter-raciais sofridas pelas crianças negras.” (Barbosa, 1983, p. 34).

Os estudos apontam ainda para a persistência, entre o professorado, de um imaginário pessimista em relação à educabilidade dos negros no qual permanecem ecoando as idéias que suportaram a construção do negro, como incapaz para o conhecimento:

> “Os professores parecem, inconscientemente, sustentar o processo de exclusão social. As expectativas dos professores afetam a auto-estima das crianças negras, positiva ou negativamente. Assim, o preconceito racial contribui a baixa-expectativa dos professores pode ameaçar o desenvolvimento da saúde emocional e cognitiva da criança. Em nossa pesquisa realizada no Maranhão, em 1994, uma professora primária, exasperada, disse em entrevista que ‘com estas crianças, o melhor que você fazer é conseguir que venham às aulas, mesmo que de vez em quando, para aprender a assinar o nome e somar’.” (Reichmann, 1995, p. 503).

Em outra direção, estudos buscam aclarar o impacto sobre a auto-estima das crianças negras decorrentes das atitudes racistas com que se defrontam no cotidiano

escolar, e conseqüentemente, sobre o desenvolvimento de suas capacidades de aprendizagem. Em pesquisa em sala de aula em Campinas, observou que:

> " (...) estudantes chamavam uma garota negra de 'macaca', 'feia', 'preta', 'escuridão' e 'fedorenta'. A garota ficou ambivalente em relação a sua auto-denominação, identificando-se como 'morena'. Esta dificuldade de definir a sua própria identidade racial pode ser extremamente negativa para o desenvolvimento da criança, porque bloqueia a expressão das emoções e interfere na motivação, atingindo a sua *performance* escolar (...)" (Reichmann, 1995, p. 504).

Diversos autores vêm demonstrando que têm sido feitas alterações na literatura infantil, por força das críticas das imagens estereotipadas do negros e em especial a forma como eles eram representados geralmente sem famílias, vínculos sociais etc. Contudo está ainda por ser verificado o quanto as mudanças de fato alteraram a imagem de subalternização social.

3. 5- Das aporias do intelectual negro: seqüestros e resgates

O poema singular que apresentamos ao término deste capítulo, descreve com precisão o processo de "branquificação" do colonizado por um sistema colonial de educação. Mesmo quando o negro alcança o domínio dos paradigmas da razão ocidental, ele está diante do epistemicídio, embora esse domínio seja a negação de um dos seus pressupostos (o da incapacidade cognitiva inata dos negros) por ausência de alternativa a esse campo epistemológico hegemônico, pela redenção que a aculturação promove dos paradigmas da razão hegemônica, pela destituição de outras formas de conhecimento.

Há um paradoxo que trazemos para o campo da reflexão acadêmica e que está presente hoje na discussão mundial sobre a própria questão do que é o universal. Pessoas negras que alcançam excelência em qualquer área de conhecimento encarnam esse paradoxo: as suas vidas e suas histórias expressam a resistência aos estigmas que distanciam os negros da vida intelectual e acadêmica. Elas afirmam: "podemos pensar tão bem ou melhor do que vocês."

A exclusão escolar comumente reportada nas pesquisas sobre raça e educação, sobretudo no ensino fundamental, assumem novas configurações quando os negros adentram os níveis superiores de educação, em que uma trajetória escolar tumultuada

e um processo cumulativo de inseguranças em relação à própria capacidade intelectual confrontam-se em toda a sua dramaticidade. Defensivamente, como aponta Bell Hooks, manifesta uma atitude anti-intelectual como uma tática de evitação à realização da profecia auto-realizadora que termina por confirmá-la. Bell Hooks assinala nesse contexto a função estratégica que o trabalho intelectual desempenha no rompimento com os vaticínios que excluem os negros da atividade intelectual. Segundo ela,

> “(...) o trabalho intelectual é uma parte necessária da luta pela libertação, fundamental para os esforços de todas as pessoas oprimidas e/ ou exploradas, que passariam de objeto a sujeito, que descolonizariam e libertariam suas mentes.” (Hooks, 1995, p. 465).

Porém, é evidente para a autora que a subjetividade produzida pelo dispositivo de racialidade nos negros em relação à atividade intelectual em que afloram a insegurança internalizada sobre as capacidades acadêmicas, dê lugar à atitude de um certo desprezo, que tem efeitos paralisante sobre o progresso acadêmico dos negros. Analisando as posturas de suas alunas negras diante da atividade intelectual, Hooks assim as descreve:

> ”Muitas das alunas negras que encontro têm dúvidas quanto ao trabalho intelectual. Fico pasma com a profundeza do anti-intelectualismo que as assalta, e que elas internalizam. Muitas manifestam desprezo pelo trabalho intelectual porque não o vêem como tendo uma ligação significativa com a ‘vida real’ ou o domínio da experiência concreta. Outras, interessadas em seguir o trabalho intelectual, são assaltadas por dúvidas porque sentem que há modelos e mentoras do papel da mulher negra, ou que as intelectuais negras individuais que encontram não obtêm recompensas nem reconhecimento por seu trabalho.” (Hooks, 1995, p. 468).

E Hooks sintetiza as amarras que limitam as possibilidades intelectuais das mulheres negras: “É o conceito ocidental sexista/racista de quem é ou que é um intelectual que elimina a possibilidade de nos lembrarmos de negras como representativas de uma vocação intelectual.” (Hooks, 1995, p. 468).

O “desprezo” pela vida intelectual reflete a internalização da idéia de fora-de-lugar, é assumir a atitude da raposa diante das uvas que estão fora do seu alcance e com desdém declarar, afinal “elas estão verdes” para aplacar o sentimento de inadequação, de não-pertencimento a um espaço ao qual o nosso acesso é viabilizado quase exclusivamente para sermos objeto de pesquisa daqueles que seriam dotados,

pela natureza, da capacidade de “conhecer” e sobretudo de explicar. Como diz Hooks: “Mais que qualquer grupo de mulheres nesta sociedade, as negras têm sido consideradas ‘só corpo, sem mente’.” (Hooks, 1995, p. 468).

Cornel West sintetiza, em *O dilema do Intelectual negro*, como se dramatizam na arena universitária as representações consolidadas sobre o negro, no âmbito do conhecimento, e como estas impactam as escolhas acadêmicas das pessoas negras:

> “Há sempre a necessidade de demonstrar e defender a humanidade dos negros, incluindo sua habilidade e capacidade de raciocinar logicamente, pensar coletivamente e escrever lucidamente. O peso desse fardo inescapável para alunos negros no meio acadêmico branco muitas vezes tem determinado o conteúdo e caráter da atividade intelectual negra.” (Hooks, 1995, p. 472).

Bell Hooks aponta para o distanciamento histórico dos negros dessa dimensão do processo educacional . Coloca-o, quando dentro, em posição de isolamento dentro, no interior do campo universitário, e fora, no interior de suas comunidades. Para ela,

> “A opção por escrever num estilo tradicional acadêmico pode levar ao isolamento. E mesmo que escrevamos pelas linhas do estilo acadêmico aceito, não há nenhuma garantia de que vão respeitar nosso trabalho.” (Hooks, 1995, p. 472).

Bell Hooks toma a si mesma, a sua própria trajetória acadêmica, para compreender e explicar as agruras dos negros, em especial as mulheres negras, para alcançarem a condição de sujeitos de conhecimento:

> “Quando publiquei minha primeira coletânea de ensaios, *Talking Back* (Retrucando), surpreendi-me com as muitas cartas que recebi de negras discutindo o ensaio sobre as dificuldades que enfrentei como estudante universitária. Jorravam histórias de perseguição de professores, pares e colegas profissionais. A norma geral eram relatos sobre negras sendo interrogadas pelos que procuravam determinar se ela era capaz de concluir o trabalho, pensar logicamente, escrever corretamente. Essas formas de importunação muitas vezes solaparam a capacidade das negras de transmitir a certeza de talento e domínio intelectual.” (Hooks, 1995, 472).

São estratégias de negação, de dúvida, de não-acolhimento, que reiteram a idéia do não-pertencimento, "do fora de lugar" que representa a presença negra na vida universitária, um convite à desistência e um estímulo ao fracasso acadêmico tal como afirma Hooks:

> "Diante da falta de endosso e apoio públicos constantes às negras que escolhem vocações intelectuais, quando enfrentam esse trabalho em isolamento, em espaços privados, não admira que negras individualmente se sintam oprimidas por dúvidas, que esses espaços intensifiquem receios de incompetência, receios de que suas idéias talvez não mereçam ser ouvidas. As negras têm de revisar idéias de trabalho intelectual que nos permitam abarcar a preocupação com a vida mental e o bem-estar da comunidade." (Hooks, 1995, p. 472-473)

Como forma de resistência ao isolamento e negação, Hooks ressalta que Cornell West propõe uma estratégia de combate que articula a produção individual de conhecimento, com as lutas comunitárias e uma estratégia de visibilização na esfera pública[52]:

> "Em vez do herói solitário, do exilado combativo e do gênio isolado – o intelectual como estrela, celebridade e produto de consumo – esse modelo privilegia o trabalho individual coletivo que contribui para a resistência e a luta comunais." (West *apud* Hooks, 1995, 473).

Alia-se aí, a despeito das dificuldades impostas pela própria dinâmica das instituições universitárias, a necessidade de constituição de espaços institucionais próprios que possam referenciar e apoiar a trajetória das pessoas negras:

> "ao mesmo tempo, a competitividade acadêmica milita contra a formação de comunidades intelectuais negras que cruzem fronteiras de instituições e disciplinas. Essas comunidades surgem da tentativa de resistência de negras e negros que reconhecem que fortalecemos nossas posições apoiando uns aos outros." (Hooks, 1995, p. 473).

Sujeitos e saberes sujeitados emergem da reflexão de West como elementos portadores de uma forma específica de insurgência intelectual capaz de promover a crítica e o deslocamento dos discursos hegemônicos que reiteram poderes e saberes consolidados e as sujeições por eles produzidos. Então:

> "a principal prioridade dos intelectuais negros deve ser a criação ou reativação de redes institucionais que promovam hábitos críticos de alta qualidade basicamente com o objetivo de insurgência negra. (...) a tarefa central dos intelectuais negros pós-modernos é estimular, acelerar e possibilitar percepções e práticas alternativas, desalojando discursos e poderes predominantes. West oferece um paradigma que

---

[52] Aprofundaremos essa questão para o caso do Brasil no capítulo 10.

> permite uma ênfase em acabar com o sexismo e a opressão sexista como uma condição prévia para a insurgência intelectual negra." (Hooks, 1995, 475).

Dentro da lógica de readaptação do dispositivo a injunções que busquem alterar os seus objetivos estratégicos, encontramos no campo do saber no Brasil um reconhecimento da disputa que os negros vêm travando no sentido de afirmar um olhar, um ponto de vista acadêmico insurgente. O dispositivo de racialidade, frente à crescente perda de legitimidade da exclusividade do discurso branco sobre o negro, começa a desenvolver um novo procedimento estratégico que altera, relativiza o monopólio do saber dentro de uma lógica de transição lenta e gradual, em que os intelectuais brancos e ativistas e pesquisadores negros realizam um tipo de parceria, na qual se reconhece o ativismo como fonte de saber. A formação de pesquisadores negros nos cânones tradicionais da tradição acadêmica assegura o caráter não-insurgente de sua produção e, sobretudo, não comunitária, como pretende West. É freqüente que o intelectual negro tutelado, produzido, torne-se um agente crítico deslegitimador da prática ativista. Ao invés de "desalojarem discursos", os intelectuais negros legitimam o saber branco sobre o negro, as relações raciais etc. São utilizados, portanto, para confirmar "poderes dominantes". Enquanto isso os insurgentes amargam o isolamento acadêmico.

O dispositivo permanece funcionando em sua lógica de tornar cada negro inimigo de outro negro. Os "bem sucedidos" são exceções que confirmam a regra.

> "De fato, quando exercemos um trabalho intelectual insurgente que fala a um público diverso, a massas de pessoas de diferentes classes, raças ou formação educacional, nos tornamos parte de comunidades de resistências, coalizões que não são convencionais. (...) O endosso que me vem de indivíduos e lugares marginalizados me fortalece e inspira." (Hooks, 1995, p. 476).

Porém, a busca ou a conquista de um endosso que vem de fora da comunidade à qual supostamente se pretende pertencer e ser reconhecido não altera ou supera as impossibilidades que essa estratégia reflete para superar a impermeabilidade, os muros que impedem a inclusão efetiva de negros nesse universo. A sobrevivência intelectual em outras esferas da vida social, se assegura a resistência do intelectual negro, não assegura a superação dos fatores que promovem a sua debilitação no interior das instituições acadêmicas. Essa desolação se expressa na alternativa

insurgente voltada "para dentro", em que o intelectual negro reconhece sua validação na organicidade de sua produção em relação à sua comunidade:

> “(...) A situação do intelectual negro não precisa ser sombria. Apesar do difundido racismo da sociedade americana e do anti-intelectualismo da comunidade negra, o espaço crítico e a atividade insurgente podem se expandir. Essa expansão ocorrerá mais facilmente quando os intelectuais negros lançarem uma olhada mais franca a si mesmos, às forças históricas e sociais que os moldam, e aos recursos limitados mas significativos da comunidade de onde vieram.” (Hooks, 1995, p. 476)

Bell Hooks nos mostra as conseqüências da negação da autoridade da fala do intelectual que ocorre na dinâmica da instituições acadêmicas:

> “Todos os anos, vejo muitas jovens estudiosas brilhantes darem as costas ao trabalho intelectual por se sentirem tão diminuídas nas instituições, por acharem que suas vozes não são valorizadas na sociedade maior.” (Hooks, 1995, 477).

Dessa evidência, Hooks reitera a posição de West sobre a necessidade dos negros construírem "linhas de fuga" do dispositivo e dos mecanismos desqualificadores de "sujeitos falantes, sujeitos correntes, sujeitos de experiência e de saber" (Foucault, 2002, p. 15), que nesses processos são minimizados. Assim, para Hooks,

> “Temos de desenvolver estratégias para obter uma avaliação crítica de nosso mérito e valor que não nos obrigue a buscar avaliação e endosso críticos das próprias estruturas, instituições e indivíduos que não acreditam em nossa capacidade de aprender.” (Hooks, 1995, 477).

E reitera-se em Hooks a impotência do intelectual negro para romper os mecanismos que o deslegitimam academicamente e a necessidade de espaços alternativos para a sua validação:

> “É impossível que floresçam intelectuais negras se não tivermos a crença essencial em nós mesmas, no valor de nosso trabalho, e um endosso correspondente do mundo á nossa volta para apóia-lo e alimentá-lo. Muitas vezes não podemos procurar nos lugares tradicionais o reconhecimento de nosso valor; temos a responsabilidade de buscá-lo fora e até criar diferentes locações.” ((Hooks, 1995, 475).

Nas dificuldades e desafios que se apresentam para as pessoas negras que adentram ao nível universitário manifestam-se o acúmulo do conjunto das determinações que as acompanham em toda a trajetória escolar, no que tange ao

conflito racialidade/saber e poder. É nessa esfera que esses conflitos alcançam a arena privilegiada em que se constroem, reconstroem e são postas em questão, ou reafirmadas, as possibilidades do negro frente ao conhecimento erudito e das implicações em termos de saber e poder que elas envolvem. Adentrar à universidade, longe de constituir-se em superação dos estigmas e estereótipos, é o momento da confrontação final, no campo do conhecimento, em relação a essas mecanismos que assombram os negros em sua trajetória escolar. Aí a branquitude do saber, a profecia auto-realizadora, a autoridade exclusiva da fala do branco, são os fantasmas que têm de ser enfrentados sem mediações. Conforma ainda um espaço para o que Foucault denomina de "insurreição dos saberes". (Foucault, 2002, p. 14).

> "(...) quando ciente de sua subalternidade, o intelectual negro saberá dos limites de sua fala uma vez que antes de ser agente reflexivo é 'objeto científico'. Saberá que se sua consciência subalterna lhe autoriza a falar sobre a diferença negra no Brasil, por outro lado, espreita seu grau de incorporação de uma 'objetividade' científica universal, de ajuste a tropos e apelos disciplinares. Ela é seu senhor, é a autoridade que o protege, como intelectual, do descontrole do sentimento de diferença e da insurgência que isto pode representar visto que se é possível registrar a diferença, há que se silenciar sobre as mais profundas compreensões, os mais profundos desejos de reversão da desigualdade racial e injustiça social." (Lima, 2001, pp. 282-283).

Seqüestro

Eu tinha seis anos
quando mamãe impensadamente
me mandou para a escola sozinha
cinco dias por semana
Um dia
fui seqüestrado por um bando
de filósofos ocidentais
armados de livros coloridos
e de altas reputações e títulos universitários
Fiquei detido numa sala de aula
vigiado por Churchill e Garibaldi
numa parede
Hitler e Mao tiranizando
De outra
Guevara incutindo em mim a idéia de uma revolução
de dentro de seu Manual de Guerrilha
De três em três meses eles enviavam ameaças
a mamãe e a papai
Mamãe e papai gostavam do filho
e pagavam o resgate
em forma de mensalidades
a cada trimestre mamãe e papai
ficavam cada vez mais pobres
e meus seqüestradores ficavam mais ricos
E eu ficava cada vez mais branco
Quando me soltaram
quinze anos depois
deram-me (entre aplausos de meus companheiros de
infortúnio
um papel
para enfeitar minha parede
atestando minha libertação

(poeta Ruperake Petaia, Samoa Ocidental). In: *Os Rebeldes do Pacífico*, Albert Wendt, RCU,n.4, ano 4, 1976.

Capítulo 4 – Das interdições

4.1- Das Interdições ao sujeito: o negro não é

As múltiplas práticas desencadeadas pelo dispositivo de racialidade/biopoder podem ser agregadas no conceito de interdição, tal como definido na teoria foucaultiana.

A interdição aparece em Foucault como um operador de procedimentos de exclusão (Foucault, 1996) que estão presentes tanto na produção discursiva quanto nas práticas sociais que derivam da inscrição de indivíduos ou grupos no âmbito da anormalidade, na esfera do não-ser, da natureza ou da desrazão. Gislene Aparecida dos Santos (2002) indica representações sobre o negro que circularam no ocidente, o estranhamento em relação à negritude determinando o exotismo como forma de simbolização do negro/africano que se apresenta como ameaça e fascínio, no imaginário europeu desde a Idade Média.

Foucault alertará para o fato de que novos dispositivos de poder disciplinar engendrados na modernidade beneficiam-se, de dispositivos anteriores à sua emergência, neles se apoiando e os re-significando para atender aos novos objetivos estratégicos.

O racismo, posteriormente, se apoiará no imaginário aterrorizante construído pelos europeus sobre o africano e a África pela *intensificação do corpo* negro como portador do mal, para usar uma expressão foucaultiana, em oposição ao corpo branco como portador dos mais elevados atributos humanos. As polaridades instituídas entre as cores branca e negra resultaram, segundo Santos, numa estética sobre o negro e a África. Entendemos que tal estética seja apreensível pelas categorias do monstro e do anormal construídas por Foucault, reveladoras das construções culturais que assujeitam o corpo negro para além da invalidação científica do conceito de raça, empreendida contemporaneamente pelos avanços da genética, determinando o imobilismo cultural que se desdobra em condenação social persistente. Mas alerta a autora que tantos os discursos anteriores à escravidão, como os construídos sob a égide do racismo científico, permanecem no imaginário relativo ao negro, ora potencializando, ora se alternando no campo das relações raciais.

Na construção do Outro como ameaça, perigo, a interdição que se processa é a

da admissão do Outro na plena humanidade, o seu deslocamento para um território intermediário entre a humanidade plena e a animalidade, inscrevendo-o no dizer de Foucault, no gabarito de inteligibilidade do monstro. Em Foucault:

> “(...) o monstro é, de certo modo, a forma espontânea, a forma brutal, mas, por conseguinte, a forma natural da contranatureza. É o modelo ampliado, a forma desenvolvida pelos próprios jogos da natureza, de todas as pequenas irregularidades possíveis. E, nesse sentido, podemos dizer que o monstro é o grande modelo de todas a pequenas discrepâncias. É o princípio de inteligibilidade de todas as formas – que circulam na forma de moeda miúda – da anomalia.” (Foucault, 2002, p. 70-71)

É nesse gabarito de inteligibilidade que o negro é apreendido pelo racialismo do século XIX e permanece incrustado no fundo das consciências: intermediário entre o homem e o animal, manifestação de incompletude humana.

O monstro sexual, de fato, invariavelmente está associado à figura de um “negão”. Aliás no imaginário social a maioria dos negros são “*negrões”* tenham o tamanho que tiverem. Joel Rufino, no artigo *Vera, Clara do Anjos e Iládio* (1994, p. 161) em que analisa uma passagem de Dão-dalalão (o devente) de Guimarães Rosa, descrevendo através de Iládio, a força desse imaginário em relação aos negros e ao que ele se presta na forma de punição:

> “Soropita se amasiou com Doralda, uma puta de Montes Claros, no oco das Gerais aí vivia aluído no gozo e na segurança. Certa vez, de torna-viagem, encontra um bando de vaqueiros, comandados pelo velho amigo Deraldo. Fica contente. No bando vem, porém, o negro Iládio: sua presença deflagra a insegurança em Soropita e logo pânico. Delira que o negro conheceu a mulher, que se espojou nas suas carnes brancas, enfiou o membro disforme e sujo na sua gruta de Vênus. U’a mula do barrado, por se chamar Moça Branca, lhe dá suspeitas de que a sua infâmia é pública. (Rufino, 1994, p. 169).

Para Rufino: “temos nessa história magnífica a súmula do que o negro significa para o branco – sujeira-luxúria e perigo. Numa situação de sexualidade, o negro surge como inconsciente do branco.” (Rufino, 1994, p. 169) Rufino pergunta ao leitor como se resolve essa história. E ele mesmo responde: “Pela submissão.” (Rufino, 1994, p. 169), pois diz Iládio pedindo perdão: “Tou morto, tou morto, patrão Surupira, mas peço não

me mate, pelo ventre de Deus, anjo de Deus, não me mate... Não fiz nada! Não fiz nada!... tomo bênção ... tomo bênção... " (Rufino, 1994, p. 169).

Em *Preto no branco – A importância da cor da pele,* Marco Frenete descreve o contraponto do estereótipo do negro estuprador, como se encontra no imaginário sobre a sexualidade das mulheres negras, em que se entrecruzam estranhamento, irracionalidade, hipocrisia, e reiteração de estereótipos consagrados. Dentre eles, a percepção recorrente da negritude e, sobretudo, sua sexualidade como parte da natureza selvagem, a permanente animalização. Ele descreve as sensações que advêm de relações desiguais entre homens brancos e mulheres negras, atravessada por singularidades em que

> "o que se fortalece é a impressão de que não está acontecendo uma troca de amor e prazer entre iguais: o branco sente como se estivesse numa aventura com um ser feminino de uma outra espécie. É como praticar zoofilia num grau mais elevado; ter uma relação extraterrestre; um contato íntimo com o imponderável." (Frenete, 2000, p. 38).

Foucault, ao empreender a genealogia da anomalia e do indivíduo anormal inscreve nela, a figura que, segundo ele, poder-se-ia chamar de "indivíduo a ser corrigido." (Foucault, 2002, p. 72). Conforme Foucault, esse indivíduo não se apresenta, como no caso do monstro, como uma exceção, ou um espetáculo inusitado de zootenia, "o indivíduo a ser corrigido é um fenômeno corrente. É um fenômeno tão corrente que apresenta – e é esse seu primeiro paradoxo – a característica de ser, de certo modo, regular na sua irregularidade." (Foucault, 2002, p. 72). Assim, no registro do "indivíduo a ser corrigido", é enquadrada a outra forma de subjetivação imposta aos negros a partir do imaginário construído em relação à diferença, em que a irregularidade torna-se a sua regularidade.

Considerando a descartabilidade social que caracteriza a situação do negro no pós-abolição, fundada na convicção de sua inaptidão para a sociedade disciplinar, a condição de incorrigível aparece como inerente ao ser negro, determinando as formas de controle e punição que sobre ele se exercerão bem como o estado de suspeição permanente em que será socialmente apreendido e as formas de normalização que lhe corresponderão a partir da atribuição de suspeição e incorrigibilidade.

Para Foucault, a interdição se torna possível pela construção de indivíduos ou coletividades sobre os quais se constituiu um sentimento generalizado de "convicção

íntima de culpa" (Foucault, 2002, p. 10), uma figura do campo jurídico que para Foucault consiste numa "autorização para condenar sem provas" (Foucault, 2002, p. 10), mas que permite também absolver sem provas de ausência de crime. A figura da "convicção íntima" resvala do campo jurídico para o cultural e social, como permissão para todos os que detêm a autoridade da fala enquanto dimensão do pertencimento a institucionalidades qualificadas para enunciar a verdade sobre um objeto ou um outro qualquer. É essa qualidade que se espraia aos demais racialmente hegemônicos, como que por contágio derivado do pertencimento à racialidade considerada superior e portadora do talento do bem pensar, julgar e justiçar.

Entendemos que é isso que autoriza qualquer branco a sentir-se especialista em negro e nas relações raciais, bem como estar à vontade para vocalizar o que seja melhor, ou o que melhor convêm para o negro explicitando, "os efeitos de verdade que podem ser produzidos, no discurso, pelo sujeito que supostamente sabe." (Foucault, 2002, p. 18). Ainda que consista num discurso que seja conforme Foucault, "estatutário e desqualificado." (Foucault, 2002, p. 18). No caso do negro, a cor opera como metáfora de um crime de origem, da qual a cor funciona como uma espécie de prova, de marca ou sinal que justifica essa presunção de culpa. Para Foucault, "ninguém é suspeito impunemente" (Foucault, 2002, p. 10), a culpa presumida pelo *a priori* cromático desdobra-se em punição *a priori*, preventiva e educativa. A suspeição transforma a cena social para os negros como uma espécie de panóptico[53] virtual, posto que, para Foucault, no panoptismo, "a vigilância sobre os indivíduos se exerce ao nível não do que se faz, mas do que se é; não do que se faz, mas do que se pode fazer (..) (Foucault, 1979, p. 104). Assim, a própria cena social é onde se realiza a vigilância e a punição como tecnologias de controle racial. Como afirma Frenete

> "Para todas as forma de discriminação, há momentos de trégua e alguma chance de conversão. Mas, para o preto, não há descanso. Ser preto é viver permanentemente em uma realidade hostil (...) Por isso, qualquer caminho espiritual ou intelectual que o preto decida seguir precisará levar em conta um fato tão banal em sua essência, mas tão crucial em suas conseqüências: a existência da pele branca em detrimento da pele negra. Questão absurda e cruel essa, que

[53] Embora em Foucault essa noção refira-se à descrição de instituições em termos arquitetônicos, derivadas de "um novo olhar" que, segundo Foucault, emerge com o projeto carcerário de Jeremy Bentham, o *Panopticon,* o usamos aqui no sentido de ilustrar a percepção de vigilância permanente sobre a negritude. É também um princípio de visibilidade que, para a negritude, representa no Brasil a alocação territorial específica em que o princípio de privacidade se encontra excluído, como ocorre, por exemplo, nas favelas.

> tem no olhar do outro a nebulosa medida de todas as coisas." (Frenete, 2000, p. 38).

Portanto, a matéria punível é a própria racialidade negra. Então, os atos infracionais dos negros são a conseqüência esperada e promovida da substância do crime que é a negritude. Por isso encontra-se em crianças de escolas de educação infantil, reações e comportamentos discriminatórios dos adultos. Dentre as várias situações recolhidas por Eliane Cavalleiro na observação do cotidiano de uma escola municipal de São Paulo está a seguinte cena: um garoto branco sugeriu a outro garoto negro que levasse para casa um carrinho abandonado no tanque de areia porque, disse ele, ''preto tem que roubar mesmo''. (Cavalleiro, 2000, p. 91).

Foucault demonstra que advém do discurso psiquiátrico em matéria penal a transformação do delito no réu. Isto é, a produção do personagem que será o incriminado por meio do que ele denomina de *dobramentos* os quais consistem em "dobrar o delito, tal como é qualificado pela lei, com toda uma série de outras coisas que não são o delito mesmo, mas uma série de comportamentos, de maneira de ser que, bem entendido, no discurso do perito psiquiatra, são apresentadas como a causa, a origem, a motivação, o ponto de partida do delito." (Foucault, 2002, p. 19). Esses procedimentos estão presentes na esfera jurídica no tocante à atribuição de penas a réus negros e brancos como já demonstrado por Sérgio Adorno em estudo sobre essa matéria. São procedimentos tais, que chega-se ao requinte de, como apontado por Sérgio Adorno, haver um processo de embranquecimento do réu no interior do processo se a tendência é a de sua absolvição. Segundo Adorno:

> "há um fenômeno que observamos que é a 'dança' da cor nos processos. Os indivíduos muitas vezes entram 'pardos' e terminam 'negros', ou começam 'brancos' e terminam 'negros'. Há um fenômeno que eu mais ou menos caracterizei como 'empardecimento da população'. Os 'brancos' tendem a se tornar 'negros' e os 'negros' tendem muitas vezes a 'clarear', conforme o desfecho do processo. Evidentemente, estas questões metodológicas são muito espinhosas. Muitas delas nós conseguimos resolver com relativo êxito e outras estão pendentes." (Adorno, 1996, pp. 86-87).

Porém, processam outros múltiplos dobramentos para além da esfera legal sobre a racialidade tornada um delito inscrito na pele do sujeito: animalidade, sexualidade promíscua, incapacidade cognitiva, fealdade, violência e morte. A cada um

corresponderam formas específicas de interdição, punição e subjetivação nas diferentes dimensões da vida social. Ao pólo eleito da racialidade, corresponderão os seus opostos, em termos de dobramentos e subjetivação.

Segundo Foucault, em matéria jurídico/psiquiátrica“ é a demonstratividade da prova que a torna válida”. (Foucault, 2002, p. 11). No contexto organizado pelo dispositivo de racialidade essa regra também irá se manifestar: negros e brancos devem demonstrar em sua existência o que se atribui respectivamente às suas racialidades, tornando-se imperiosa a produção dessas realidades para a legitimação das hierarquias sociais, saberes e poderes que a racialidade engendra.

Tomando o livro de Marco Frenete (Carneiro, 2001E) vale assinalar que o autor desvela os meandros da produção e reprodução cotidiana do racismo na sociedade brasileira na escola, na família, na mídia, no conjunto da sociedade. Revela em toda as suas nuances o nosso segredo mais bem guardado: a forma pela qual se constrói a superioridade dos brancos e a inferioridade dos negros, ao que essas construções se prestam e sobretudo como dissimulá-las posto que segundo ele:

> “Era um alívio meio torpe poder olhar para nossas peles brancas, que víamos como futuros passaportes informais para as coisas boas do mundo. Era uma contida felicidade por não ser negro (...) Gostávamos de ter sempre um pretinho por perto para nos sentirmos melhor do que ele.” (Frenete, 2000, p. 22).

Diz-nos ainda ele:

> “Criança ainda, já me ensinavam a louvar a monotonia da brancura, enquanto ia confundindo a pele escura com ausência de dignidade e bravura. Durante os anos de minha primeira infância, muito antes de atingir uma idade em que pudesse pelo menos vislumbrar as possibilidades da razão, fui incentivado a utilizar minha cor como uma muleta para me firmar como pessoa. (...) E uma das coisas mais perniciosas que me ensinaram em meu curso básico de racismo foi a de manter uma distância física e espiritual da pele negra, pois ao menor toque poderia ser vítima de uma comunhão fantástica, que me modificaria para sempre. Eu me tornaria “um deles”, me diziam.” (Frenete, 2000, pp. 22-23).

Mostra também situações-limite de perda de humanidade e de auto-flagelo a que o racismo conduz o negro destruído pelo complexo de inferioridade.

Sobre essa questão, Frenete apresenta um depoimento chocante de um homem negro, trabalhador da construção civil, que o procurou, por ser ele então editor da

revista Caros Amigos, para lhe mostrar os seus escritos e buscando a sua ajuda para publicá-los. Os escritos de Daniel Pontes, que procurou Frenete, têm um diapasão constante conforme o trecho a seguir:

> “Daniel Pontes Ribeiro declara que a raça negra é uma peste. Peste maldita. O negro é uma grande merda fedida. Os negros e as negras tem que ser exterminados. O homem negro odeia a mulher negra. O homem negro prefere mulher branca. Todas as mulheres brancas são casadas com macaco. O homem negro prefere a mulher branca porque a mulher branca é mais bela que a mulher negra. A mulher branca tem cabelo bom. A mulher branca tem os traços do rosto com arquitetura nobre. A mulher branca tem lábios finos e nariz fino. A mulher branca é cheirosa, perfumada. A mulher branca cheira a flor de laranjeira e jasmim branco e cheira eucalipto medicinal. A mulher negra fede a merda. A mulher negra brasileira é a mais feia, ela tem traços bestiais.” (Frenete, 2000, p. 50).

Diante da dramaticidade do depoimento, Marco Frenette encerra esse episódio no livro, com a seguinte afirmação:

> “Se Ezra Pound dizia que os poetas são as antenas da raça, digamos, então, que as antenas antipoéticas e dolorosamente sensíveis desse operário da construção civil captou toda a miséria mora, emocional e sexual que envolve a questão racial. Depositário involuntário de um vergonhoso inconsciente coletivo, Daniel produziu um raro documento das perturbações psíquicas por que passa qualquer homem negro dotado de um mínimo de sensibilidade, seja ele um intelectual ou um trabalhador braçal. (Frenete, 2000, p. 54).

Se isso diz respeito à realidade psíquica dos sujeitos, a redução empreendida pela racialidade transforma a negritude do negro como essência do “sujeito” (um sujeito entre aspas na medida em que essa redução redunda na própria negação da condição de sujeito) negro construindo a supremacia da representação sobre a diversidade de “eus”. Diferentemente, à branquitude estará disponível a pluralidade de “eus” que compõem o sujeito.

Como já apontamos em relação ao ôntico de Heidegger, o dispositivo de racialidade opera a redução e/ou a negação dos “eus” na dinâmica das relações entre a diversidade humana. A multiplicidade de identidades que entrecortam os indivíduos, contemporaneamente ditadas por suas diferentes inserções ocupacional, de gênero, de classe etc, desaparecem quando adentra o negro. O negro chega antes da pessoa, o negro chega antes do indivíduo, o negro chega antes do profissional, o negro chega

antes do gênero, o negro chega antes do título universitário, o negro chega antes da riqueza. Todas essas outras dimensões do indivíduo negro têm que ser resgatadas *a posteriori*. Depois da averiguação, como convém aos suspeitos *a priori*. E como esse negro se recusa a sair desse lugar hegemônico, mesmo após a averiguação ele será submetido a diferentes testes para provar que seja algo além do que um negro. Por isso dirá Frenette que ser negro é não ter descanso. O negro "representado", construído pelas práticas discursivas congela os "eus" latentes no interior do corpo negro, torna-os dormentes, anêmicos, pulsões irrealizáveis pela tirania do "negro" anexado. Quando chega um branco, contudo, não sabemos diante de quem estamos.

A branquitude não precisa se afirmar, porque a afirmação a partir do lugar do privilégio equivaleria à ruptura com o pacto de silenciamento em relação às hegemonias raciais produzidas pela brancura. Pois como aponta Liv Sovik:

> "ser branco no Brasil é ter a pele relativamente clara, funcionando como uma espécie de senha visual e silenciosa para entrar em lugares de acesso restrito. O problema do branco se coloca, hoje porque a militância cultural e política negra e as estatísticas oficiais informam que o Brasil não é só um país de mestiços, mas de negros e pardos, de um lado, e de brancos, do outro." (Sovik, 2004, p. 1).

Dessa percepção da senha visual que a branquitude comporta surgem atitudes defensivas das pessoas negras como as relatadas por Moema De Poli Teixeira por meio das entrevistadas de seus estudos, e que demonstra a exigência subliminar que existe socialmente de que o branco avalize o negro em todas as situações sociais. Vejamos exemplo oferecido pela autora: "Uma das maneiras de conseguir um *crachá* é estar, por exemplo, na companhia de um branco (...) *o crachá é o passaporte do negro para a convivência social.*" (Teixeira, 2003, pp. 139-140).

O controle da mobilidade social como forma de interdição dos racialmente subalternizados tem como um dos seus efeitos uma atitude social dos racialmente hegemônicos em relação aos negros que escaparam dos mecanismos de vigilância e adentraram a esferas privativas da branquitude. O testemunho de Milton Santos encerra uma sentença:

> " ... o trabalho negro tinha sido, desde os inícios da história econômica, essencial à manutenção do bem-estar das classes dominantes deu-lhe um papel central na gestação e perpetuação de uma ética conservadora e desigualitária. Os interesses cristalizados produziram convicções escravocratas arraigadas e mantêm os

> estereótipos que ultrapassam os limites do simbólico e têm incidência sobre os demais aspectos das relações sociais. Por isso, talvez ironicamente, a ascensão, por menor que seja, dos negros na escala social sempre deu lugar a expressões veladas ou ostensivas de ressentimentos (paradoxalmente contra as vítimas).” (Santos, 07 Mai. 2000).

Assim o ressentimento em relação aos negros que escaparam da vigilância e conseguiram driblar os interditos dará margem a novas formas de constrangimentos raciais por meio das demonstrações de inadequação daqueles que romperam com as barreiras.

O assassinato moral é uma das manifestações do ressentimento que provocam os negros que adentraram aos espaços privativos dos racialmente hegemônicos e tem um momento emblemático no destino que foi dado ao cantor Wilson Simonal, falecido em 2003, no qual reverbera a frase de Milton. No mesmo diapasão de Santos, Nelson Motta sintetizará a condenação de Simonal ao ostracismo por meio de uma acusação que, sabe-se hoje, não tinha sustentação, ao ponto de ensejar processos de desagravo à sua memória. Diz Motta: "A inveja e o ressentimento são armas que os brasileiros manejam com excepcional destreza e virulência. Simonal pagou por isso." (Motta, 16 Mai. 2003). Assim pudemos descrever os significados que ele encarnava nas décadas de 1960/70.

> "Ele era o príncipe encantado das jovens negras de minha geração. Belo, charmoso, irreverente e altivo. Nenhuma manifestação da subserviência que sempre se espera de um negro. Parecia que sua trajetória de sucesso seria infinita como seu talento e sua capacidade de mobilizar e encantar multidões com suas canções. A interpretação antológica de *Meu limão, meu limoeiro*, sacudindo todo Maracanazinho ao reger uma orquestra de vozes de 50 mil pessoas com todo o *swing*, que Deus e os Orixás lhe deram, é inesquecível. O negro Simonal era demais!” (Carneiro, 24 Out. 2003).

Porém de repente, “o príncipe virou sapo”, acusado do ato mais grave que poderia ser cometido por alguém naquele período, ser “dedo-duro” a serviço da ditadura militar. Mas então aconteceu o impensável. Naqueles tempos de patrulhamento ideológico implacável, a simples suspeita era suficiente para destruir uma vida.

Para Simonal o processo foi fatal: “a destruição moral que se seguiu levou o astro ao isolamento, à perda de contratos, ao tratamento de portador de doença contagiosa e, finalmente, à morte.” (Carneiro, 24 Out. 2003).

Mas o que o tempo foi revelando para a opinião pública era algo que nós negros sabíamos e não tínhamos instrumento, naquela época, para denunciar. Ainda que verdadeira a acusação, sentimentos menos nobres do que a ética revolucionária, que imperava naqueles tempos, intervieram na forma extrema em que se deu o seu martírio. Revelou-se, assim, que, na verdade, “o patrulhamento ideológico foi o solo fértil para a manifestação de sentimentos inconfessos: inveja, ressentimento, racismo e outros tantos que perseguem as celebridades, sobretudo quando negras.” (Carneiro, 24 Out. 2003).

O processo de retratação empreendido pela Ordem dos Advogados do Brasil – OAB, colocou de volta à cena os personagens principais do episódio. Segundo Ziraldo, "ele era tolo, se achava o rei da cocada preta, coitado. E era mesmo. Era metido, insuportável. Morro de pena, ninguém merecia sofrer o que ele sofreu." (Carneiro, 24 Out. 2003). Relata-se nas matérias sobre o caso que "a indisposição contra Simonal vinha de antes. Em julho de 1969, o semanário de esquerda *O Pasquim* publicou entrevista de capa sob o título *Não sou racista*, em que acusava Simonal com perguntas sobre racismo e o fato de ele comer caviar e ter mordomo". Foi exemplarmente punido pela petulância. Acentuamos o fato da destruição moral, pessoal, política etc... é o início do processo de recondução ao seu "’devido lugar’ a todos e todas que dele ousaram sair." (Carneiro, 24 Out. 2003).

Sobre o caso, disse Caetano Veloso: ”(...) os militares me interrogaram por seis horas e disseram nomes de artistas que os estariam ajudando com denúncias, etc. Foram vários nomes (...) O nome de Simonal estava entre eles (...) Parecia estar sendo usado como um nome fácil de parecer crível.”

Argumentamos que o crível nessa estória “é o que sempre aguarda os negros, apesar dos mimos e salamaleques de que desfrutam do mundo branco enquanto estão em posição inatacável mas que dá lugar à virulência, a uma sede de destruição, a uma intolerância quase sempre desproporcional ao ‘’erro’’ cometido, quando comparado às tolerâncias indisfarçadas ou acobertamentos em relação a crimes e delitos maiores praticados por outros.” (Carneiro, 24 Out. 2003).

Da turma do jornal *O Pasquim*, responsável pela difamação confrontada pelas novas informações que vieram à luz com o processo, destaca-se o posicionamento de Jaguar que já confessara veladamente ter "ajudado a destruir a carreira de um cantor." (Carneiro, 24 Out. 2003). e diante das novas evidências assim se posicionou: "Foi um impulso meu. Ele era tido como dedo-duro. Não fui investigar nem vou fazer pesquisa para livrar a barra dele. Não tenho arrependimento nenhum." (Carneiro, 24 Out. 2003).

Ironicamente Simonal cantou o ideário anti-racista Tributo a Martin Luther que assim dizia:

> "Sim sou um negro de cor
> Meu irmão de minha cor
> O que te peço é luta sim, luta mais
> Que a luta está no fim
> Cada negro que for, Mais um negro virá
> Para lutar com sangue ou não
> com uma canção também se luta irmão.
> Ouvi minha voz, oh! *yes*. Luta por nós.
> Luta negra demais é lutar pela paz
> Luta negra demais para sermos iguais
> Para sermos iguais."[54]

[54] Wilson Simonal & Ronaldo Bôscoli.

4.2- Das interdições ao sujeito político: o negro não pode

Em artigo ao jornal Correio Braziliense, intitulado *O melhor das cotas,* defendi que o melhor das cotas:

> “é a sua capacidade de tirar as máscaras do racismo, da discriminação racial, e explicitar a verdadeira natureza dessas ideologias: a legitimação de privilégios raciais e sociais. Elas obrigam que os diferentes interesses envolvidos e beneficiários da exclusão se manifestem. E é por isso que elas são capazes de galvanizar a opinião pública porque o monopólio histórico dos grupos racialmente hegemônicos no acesso as melhores oportunidades sociais se vêem por elas ameaçados. Para preservá-los, diferentes discursos são acionados.” (Carneiro, 2004).

Competem na cena pública discursos que, colocando em questão as conclusões dos estudos sobre as desigualdades raciais e de suas estatísticas racialmente desagregadas, perguntam, a exemplo do historiador José Roberto Pinto de Góes, em artigo na coluna Opinião do jornal *O Globo*:

> "Para formar um juízo no debate sobre as relações raciais no Brasil, convém procurar resposta para a seguinte pergunta: no país que queremos deixar para as gerações seguintes, características raciais devem ser tomadas como coisas socialmente relevantes e influir nas chances que a vida proporciona a cada um?" (Góes, 22 Dez. 2003).

O autor responde à questão por ele colocada, transformando a vítima do processo de opressão colonial em cúmplice e responsável por sua própria opressão e da de outros escravos, tratando casos esparsos de propriedade de escravos por negros como prática generalizada no interior do sistema escravocrata, num esforço de desracialização da estrutura colonial e das relações sociais que a ela se seguiram. Diz ele:

> "A maior parte de nós responderia que não, pois é antiga a nossa tradição de procurar desqualificar a ‘raça’ como um critério legítimo de diferenciação entre as pessoas. Essa tradição vem dos tempos coloniais escravocratas, quando não era preciso ser branco para ser livre ou ser senhor de escravos e a miscigenação ocorria em larga escala. Numa sociedade onde o que valia mesmo era possuir escravos, muito cedo cor e raça não puderam mais ser os critérios de

> discriminação. Possivelmente, este legado nos vem sobretudo dos africanos e descendentes, os mais interessados no assunto.” (Góes, 22 Dez. 2003).

Mas o autor vai ainda mais além e de forma a explicitar o combate em que se empenha, qual seja, o de pôr em questão políticas públicas de recorte racial que visam a promoção de uma igualdade racial, segundo a sua ótica uma problemática inexistente ou suficientemente equacionada na sociedade brasileira. É, como a seguir, ele finaliza sua argumentação:

> "De toda forma, a sem-cerimônia com que todas as ‘raças’ se encontravam na arte de explorar o trabalho escravo enfraqueceu irremediavelmente sentimentos de identidade racial. Tudo que veio depois - abolição, industrialização, urbanização - se conformou, mal ou bem, a essa tradição. Hoje em dia, a valorização de um jeito a-racial de levar a vida está por um fio. Bom exemplo disso é a criação da Secretaria Especial para Políticas de Promoção da Igualdade Racial." (Góes, 22 Dez. 2003).

O caráter irremediável que é dado a possíveis sentimentos de identidade racial presta-se à desqualificação dos sujeitos políticos que em torno dela se constituem, e as estruturas institucionais que eles foram capazes de conquistar para a implementação de suas reivindicações.

Curiosamente há um uníssono recitado como *mantra*, por formadores de opinião brancos, que se renova atualmente como os contra-discursos às cotas raciais: a reiteração da ausência de conflito racial aberto como uma das dimensões positivas de nosso processo civilizatório, o caráter mestiço da identidade nacional que para alguns está sendo ameaçado por um emergente racismo negro, como assim define Luiz Nassif em artigo com chamada de capa do jornal *Folha de São Paulo,* decorrente da ação militante. Então a ação militante torna-se, em primeiro lugar, corruptora da harmonia racial, em segundo lugar ela seria ilegítima por, conforme essa visão, não representar a subjetividade da maioria dos negros, como se a produção da subjetividade não fosse um processo em permanente transformação ou renovação, pelo menos para o caso dos negros, cuja “natureza” profunda seria a produzida pela sociabilidade determinada pela racialidade dominante.

Em outras palavras, os negros brasileiros são portadores de uma subjetividade fixada sendo eles, em sua maioria cordatos, isentos de radicalismos étnicos/raciais e os “exageros” que se assiste presentemente em relação à questão das relações raciais

são produtos de uma minoria negra colonizada em valores culturais norte-americanos. Além disso, como afirma Mangabeira Unger, essa minoria auto-intitula-se como lideranças negras, tentando reproduzir no Brasil artificialmente situações de conflito racial inexistente. Mais grave, essas lideranças autonomeadas operariam em função de interesses próprios, desconectados da vocação efetiva dos negros brasileiros, não expressão dos segmentos dessa coletividade que pode se apropriar dos instrumentos críticos, apesar dos processos epistemicidas em curso, capazes de decodificar as contradições de natureza racial presentes na sociedade brasileira e definir estratégias que lhes dêem combate.

Gilberto Freyre já havia sinteticamente expressado a forma adequada de regulação de nossas relações raciais. Segundo ele: “Devemos nos considerar uma gente que goza de extraordinária paz e harmonia racial, contraste com aquelas partes do mundo em que ódios raciais existem sob formas por vezes, as mais violentas, as mais cruas." (Freyre, 8 Out. 1979).

Mais do que uma constatação, por si mesma duvidosa, a frase encerra um projeto, um dever cívico, uma imposição de um modo de subjetivação coletivo concernente às relações sociais e, ao mesmo tempo, uma desautorização, uma condenação *a priori* a qualquer concepção que se dirija no sentido contrário a esse vaticínio. Apesar da persistência das desigualdades e das práticas discriminatórias, poucos ousam colocar em risco o patrimônio civilizatório construído pelo mito da democracia racial. A tendência de parte significativa da intelligensia nacional é no sentido de preservá-lo. Se ainda não somos uma democracia racial é o que devemos ser e, para tanto, qualquer forma de conflito racial explícito deve ser evitado. Outros, como Olavo de Carvalho, recusam solenemente articular as desigualdades raciais evidentes á persistência de práticas discricionárias de base racial. Carvalho descreve sob que condições seria aceitável a tese de ser o Brasil um país racista:

> “Para ‘existir racismo’ num país basta que ali haja racistas, mesmo tímidos e indolentes, mesmo raros e esparsos, mesmo sem poder ou militância, mesmo refugiados no mais fundo do esquecimento e da marginalidade. Nesse sentido, não há um só país do mundo, nem mesmo o Brasil, que possa se dizer totalmente isento de racismo. Um país assim só existe na Terra do Nunca. Mas para um país ‘ser racista’ é preciso que o racismo seja ali uma ideologia operante, ativa, inspiradora de movimentos, partidos e associações. Para um país ‘ser racista’ é

> preciso que o racismo nele seja crença amplamente aceita por uma parcela significativa da opinião pública e fortemente inscrita nas leis, nos costumes, na cultura popular e erudita. Nada disso acontece no Brasil." (Carvalho, 15 Abr 2001).

Portanto, Carvalho reitera um dos princípios da ideologia racial brasileira: há racismo, mas o país não é racista posto que não há sujeitos políticos, discursos programáticos de base racial e práticas institucionalizadas de segregação como diz o autor existirem em países como os Estados Unidos França, Alemanha entre outros. Mas o que está em jogo para o autor, o alvo fundamental de sua crítica, é o ativismo negro, aquele que, segundo Nassif, não poder existir, emergir e prosperar.

Foucault alude que diante de um discurso é preciso perguntar quem ele pretende subordinar, que saberes e sujeitos ele pretende desqualificar. Para ele todas essas questões estão presentes na produção de um discurso. Carvalho responde com transparência a essas questões. Segundo ele:

> "(...) É claro que no Brasil há pessoas racistas, mas não há um só grupo racista organizado, exceto, por ironia, os grupos negros que, ludibriados pela fraude estrangeira, começaram recentemente a desenvolver um ódio irracional aos brancos e já o expressam em suas letras de 'rap'. Pelos frutos os conhecereis: durante quase dois séculos, a música popular brasileira deu testemunho da nossa integração racial, da nossa cultura miscigenada e da cura progressiva e irrefreável das feridas da escravidão. De uns anos para cá, pela primeira vez o ódio racial, trazido de fora por ONGs e empresas milionárias a pretexto de 'affirmative action', fez seu ingresso no nosso repertório musical." (Carvalho, 15 Abr. 2001).

A pergunta de Foucault é respondida nesse caso lançando os negros à menoridade, estratégia de desqualificação da insurgência negra diante das diferenças de tratamento e de *status* social da coletividade negra. Se os negros hoje já não são os boçais descritos por Nina Rodrigues e outros, permanecem presa fácil da manipulação internacional importando ódios raciais irracionais e inexistentes em nossa tradição cultural, conspurcando inclusive uma dimensão integradora da nossa sociabilidade pela mimetização da música norte-americana por meio da adesão ao *rap*.

Foucault sugere-nos procurar as lógicas do poder em seus efeitos. A magnitude das desigualdades raciais vem se prestando ao desvelamento dos resultados de um dispositivo de racialidade que apesar do seu suposto daltonismo racial, produz uma realidade de desigualdades raciais que exigem explicação. Carvalho não se deixa

vencer facilmente e encontra também nesse caso argumentos de desqualificação desses novos saberes que colocam em questão a igualdade de oportunidades do ponto de vista racial na sociedade brasileira:

> "O que eu disse, em resposta às estatísticas de inferioridade econômico-social dos negros, (...) como provas do racismo brasileiro, foi que entre um dado econômico e sua interpretação causal a relação não é nunca direta e auto-evidente (...). Para que esse efeito econômico pudesse ser explicado pelo racismo, seria preciso provar a presença atuante de uma ideologia racista na sociedade brasileira, em dose capaz de produzir esse resultado pelo acúmulo de exclusões propositais dos negros pelos brancos nos empregos, nas vagas escolares. etc.. Mas, na completa ausência dos meios concretos da propaganda ideológica – organizações, livros, discursos, revistas, folhetos, assembléias, etc... –, o fator "racismo" só poderia ser alegado como causa daquele efeito econômico mediante a hipótese de uma transmissão mágica, imaterial, telepática. Longe de constituir prova de racismo, aquela estatística só poderia ser associada ao racismo caso este já estivesse provado por outros meios e se todas as outras causas que pudessem explicar o fato econômico nela apontado tivessem sido excluídas." (Carvalho, 15 Abr. 2001).

As evidências de desigualdade racial, não podendo ser negadas pelo autor, são desconectadas do racismo e a discriminação racial como elementos explicativos de tais desigualdades, escamoteando a multiplicidade de estudos e pesquisas, nos cuidadosamente são controladas as variáveis que permitem afirmar a natureza racial das referidas desigualdades. Enfim, o autor revela a causalidade suficiente e necessária para a explicação da situação de inferioridade social dos negros quando comparados aos brancos e, sobretudo, encontra o autor o culpado de tal situação. A culpa das diferenças sociais entre negros e brancos é, em primeiro lugar, do próprio negro, incapaz de controlar a sua natalidade e em segundo lugar dos seus ex-senhores que os deixaram em situação de desamparo social. Ou seja, são os negros de sempre, de ontem e de hoje e os senhores de antanho, os responsáveis pelas desigualdades persistentes. Como vemos a seguir essa estratégia discursiva realiza uma dupla solução, de um lado restitui-se o problema dos negros aos negros e, de outro, desresponsabiliza-se a sociedade contemporânea de qualquer responsabilidade em relação a ele, eximindo-se a sociedade de qualquer imputação de racista, pois assim nos explica Carvalho as desigualdades raciais:

> “Mas, entre essas outras causas, havia pelo menos uma que não só era fato histórico comprovado, mas bastava por si para explicar o fenômeno sem nenhum auxílio da hipótese ‘racismo’: entre a abolição da escravatura e o primeiro surto industrial brasileiro decorreram quatro décadas e meia; nesse ínterim, a população negra, desamparada por seus antigos senhores, se multiplicou formidavelmente sem que houvesse a menor possibilidade de integrá-la como mão-de-obra livre numa economia capitalista simplesmente inexistente. Entre a hipótese da exclusão acidental causada por um fator econômico objetivo e a de uma ideologia que se transmite magicamente por meios mágicos, só cretinos e mentirosos interesseiros podem achar que “disparate” é a primeira.” (Carvalho, 15 Abr. 2001).

E, por fim, o autor explicita o sentido fundamental de sua crítica que associa o ativismo negro e de anti-racistas em geral à subordinação a interesses políticos e econômicos internacionais aos quais atribui a construção de uma suposta fraude de atribuição de racismo ao país mediante a qual pretenderiam desestabilizar o país. Conforme afirma Carvalho:

> “Essa fraude hoje é impingida à opinião pública brasileira por iniciativa de nações racistas -- tão racistas que para controlar mal e mal o seu racismo tiveram de recorrer a métodos corretivos policiais --, as quais, com o *slogan* do ‘Brasil racista’, buscam destruir um valor essencial da nossa identidade nacional, quebrar a unidade moral da nossa população e subjugar este país às suas grotescas imposições culturais globalistas e imperialistas.”. (Carvalho, 15 Abr. 2001).

Diferentemente de Carvalho, Mangabeira Unger irá situar a problemática racial na vertente teórica que a inscreve como reminiscências, da obra inclusa da escravidão e por resistências que permanecem atuando sob a nossa sensibilidade social em relação aos ex-escravos. Segundo ele:

> “Das injustiças que proliferam no Brasil, comprometendo nossa vitalidade e adiando nosso engrandecimento, nenhuma é mais constante do que a injustiça racial. Forjado sob a sombra da escravidão africana, o país ainda não conseguiu romper com os desdobramentos desse mal em nossa sociedade e em nossos corações.” (Unger, 13 Jan. 2004).

Esse reconhecimento da existência de uma injustiça de natureza racial, porém, esbarra na busca de sua solução, para o autor, no mesmo suposto mimetismo apontado por Olavo de Carvalho. No que concerne à adoção das cotas raciais. Segundo ele, “nossa atração fatal às aparências conciliadoras e às imitações mal

informadas está empenhada nessa pseudo solução." (Unger, 13 Jan. 2004). Numa concessão ao politicamente correto norte-americano que o autor critica no mesmo artigo ele admite que: "a ausência de negros em qualquer organização pública ou privada deve ensejar suspeita de discriminação.." E Unger propõe como solução que "quadros especiais de procuradores e de juízes devem poder exigir a ampliação dos esforços de recrutamento e investigar a imparcialidade dos procedimentos de avaliação." Ou seja, há aí o mimetismo do dito popular, pois sugere-se "colocar a raposa para cuidar do galinheiro".[55] A má fé ou ignorância recusa as evidências sobre a forma pela qual as queixas de discriminação racial são tratadas historicamente pelo Poder Judiciário. A justificativa para essa opção de transferir para juízes e procuradores a tarefa de promover a igualdade de oportunidades e de tratamento deve-se, segundo Unger, ao fato de que "tal alternativa bate de frente com o método de Pôncio Pilatos: delegar às autonomeadas lideranças negras a escolha do rumo a seguir." Renova-se aqui a interdição ao protagonismo negro e a sua desqualificação. É o único ator social que não tem permissão para atuar. Incapazes, do ponto de vista de Unger, como outros movimentos sociais, de determinar os rumos a seguir para a erradicação das desigualdades raciais. Os espaços institucionais criados em nível governamental para a promoção da igualdade racial são definidas por Unger como "delegações cala-bocas." *Justiça racial já* é o título do artigo de Unger e o seu sentido é o da retomada pelas elites brancas do rumo a ser dado às relações raciais no Brasil preferencialmente sem a participação dos negros, algo que poderíamos denominar de um neo-abolicionismo que atinge as elites nacionais contemporaneamente.

Um outro artigo, O r*acismo negro* de Luis Nassif[56] em que o colunista radicaliza as posições dos autores anteriormente citados afirmando duas teses: a de que há tolerância racial entre as classes subalternas e que os preconceitos raciais se concentram em parcelas não intelectualizadas das elites; a de que os setores politizados da população negra estariam promovendo cisões no interior das classes populares ao defender políticas públicas endereçadas aos negros, o que configuraria um racismo negro conspurcando a esfera pública e ameaçando a sociabilidade positiva

[55] Para Hannah Arendt: "A burocracia é sempre um governo de peritos, de uma 'minoria experiente', que tem que resistir da melhor forma possível à constante pressão da 'maioria inexperiente'. Todo povo é basicamente formado por uma maioria inexperiente e, portanto, não se lhe pode confiar um assunto tão altamente especializado como política e negócios públicos." pp. 244-45

[56] Um artigo com um tratamento surpreendente, posto que colocado no caderno de economia do jornal *Folha de São Paulo,* com chamada em destaque de primeira página do jornal.

e natural existente entre as classes populares, independente de variações cromáticas. E, por fim, Nassif alerta a sociedade brasileira:

> "E, quando se entram com políticas compensatórias raciais - como é o caso das cotas para negros em universidades -, começa a se dar legitimidade institucional a esse racismo. Pode-se discutir ou não a legitimidade de cotas para alunos de escolas públicas, cotas para pobres, *mas não cotas para negros*.[57] (...) As cotas raciais, assim como a elegia a esse racismo negro, são uma ameaça concreta que precisa ser abortada no berço. Não se pode cair na esparrela da dívida histórica para tornar mais deserdados ainda os simplesmente pobres. E viva Paulinho da Viola - meio negro, meio branco." (Nassif, 04 Mar. 2005).

O artigo de Nassif encerra uma dupla interdição: à conformação de uma forma de organização política que tem a subjetividade racial como eixo estruturador e a conseqüente proposição de políticas específicas voltadas para esse segmento social que ele busca descaracterizar como "meio negro, meio branco" como exercício do poder de nomear que advêm de sua posição hegemônica. Uma dupla negação que tem sentido desmobilizador na qual a desqualificação dos sujeitos políticos negros tem um lugar estratégico. Evidentemente ele não ousaria escrever artigo semelhante questionando as políticas de cotas já existente há anos para mulheres e portadores de deficiência ou sobre os processos de reparação que envolvem, legitimamente, a reparação pela escravização e genocídio de judeus durante o III Reich. Ao contrário, os holocaustos coloniais e suas conseqüências para as populações afrodescendentes e a dívida histórica que lhes correspondem são tratados como por Olavo Carvalho como fraudes ou melhor, esparrelas.

Porém, essas teses afirmadas por Nassif prestam-se, sobretudo, como apontamos no artigo citado (Nassif, 04 Mar. 2005) para: reiterar a mitologia da democracia racial brasileira, admitindo a existência de racismo apenas em parcelas atrasadas das elites, sendo portanto um fenômeno residual aparentemente sem conseqüências no plano das relações sociais. Prestam-se também para reiterar em que termos se torna aceitável para parte da população branca o enfrentamento do racismo. É um manual de instruções que contêm estratégias de normalização da prática social e da subjetividade coletiva em relação às questões postas pela racialidade: se houver

[57] Grifo nosso.

discriminação ela deve ser combatida nos limites da lei, pois, segundo Nassif, “o Brasil tem leis expressas para colocar racista na cadeia.”[58]

Evidentemente ele também não menciona, as experiências dos serviços legais disponíveis nas organizações não-governamentais para atender às vítimas de racismo e discriminação racial. Algumas decisões judiciais de alguns dos casos concretos levados ao Poder Judiciário são exemplares sobre como se dá a observância da legislação anti-racista pelos magistrados afora o fato da inexistência de condenação que consubstancie o preceito constitucional que tornou o racismo crime inafiançável e imprescritível e da legislação infra-constitucional que o regulamentou.

A segunda norma do “manual de instrução” de Nassif reza que toda afirmação de identidade racial é ilegítima em sua versão politizada posto que devemos nos considerar todos meio negros, meio brancos; a negritude autorizada e celebrada deve ser aquela que informa as nossas manifestações culturais mais populares. Recomenda-nos ele:

> “Corra-se a periferia de São Paulo, das grandes cidades, freqüentem-se as pequenas cidades e se verá o povo irmanado na música, no futebol, na solidariedade para enfrentar um modelo econômico perverso.” (Carneiro, 14 Mar. 2005).

E por fim Nassif prescreve a forma de sociabilidade que deve informar as relações raciais no Brasil e em particular a subjetividade negra adequada para dar sustentação a essa forma sociabilidade: um modo de subjetivação social informado pelas hierarquias instituídas pela racialidade que preconiza a subordinação e a subserviência dos negros na relação com branco e o direito do poder branco de se expressar livremente em relação à racialidade negra sem a mediação de qualquer “cinturão politicamente correto”. A esse cinturão Nassif contrapõe a etiqueta social clássica, que organiza as relações raciais no Brasil, e que consiste na forma em que o politicamente correto aqui se estabeleceu sintetizada na formulação de Freyre citada anteriormente e assim descrita por Nassif na sua versão de paraíso racial:

> “Freqüento botecos onde convivem brancos, pardos e negros, em que posso chamar o Almeida de ‘negão’ sem ser acusado de racismo, assim como ele pode

[58] Por alguma razão ele não discute quantos racistas estão na cadeia dos tantos processos de racismo que existem no Brasil.

> me chamar de "turco". Tenho liberdade para lhe dizer que 'negão" só faz besteira'[59], ele de me ameaçar com um 'navio branqueiro' quando tomar o poder, sem precisar dar satisfação[60] de nossa amizade e nossas brincadeiras a nenhum centurião do politicamente correto. Nosso ponto em comum é a amizade e a música, é cantar dona Ivone Lara e Ary Barroso, é celebrar a mistura de raças[61], que me permite ter sobrinhos com 50% de sangue judeu e quase outro tanto de sangue libanês." (Nassif, 04 Mar. 2005).

Diante dessa posição concluímos o referido artigo apontando a qualidade da democracia proposta por Nassif:

> "a democracia racial com que Nassif se satisfaz resume-se a intercursos sociais de baixa intensidade, na qual o direito que se advoga é apenas o de 'brincar' com estigmas e estereótipos sem correr o risco de ser repreendido. É suficiente para um branco ou turco intelectualizados. Porém absolutamente insuficiente para um negro intelectualizado ou não." (Carneiro, 14 Mar. 2005).

Assim, freqüentar botecos, admirar D. Ivone Lara e Paulinho da Viola, duas das mais importantes expressões negras da música popular brasileira se apresenta para os setores intelectualizados da elite como demonstração de atitude socialmente democrática que prescinde da crítica sobre a ausência dos negros no topo das estruturas sociais, prescinde também do acúmulo teórico aportado pelos estudos sobre as assimetrias raciais persistentes na sociedade brasileira. É um exemplo de que todos os brasileiros são especialistas em relações raciais e os formadores de opinião, em particular, podem usar desproporcionalmente os espaços que detêm na mídia nacional para expressar opiniões ou reiterar posições políticas e acadêmicas bem como desautorizar os sujeitos políticos negros com a garantia da ausência desses para contrapor suas posições. Em todo o país, apenas duas pessoas negras têm colunas permanentes em jornais de grande circulação nacional sendo hoje esses os espaços em que se confrontam prioritariamente os defensores e críticos das políticas públicas de recorte racial, com hegemonia absoluta para os discursos de intelectuais e formadores de opinião brancos contrários a essas políticas. Nesse sentido, é um

---

[59] A etiqueta politicamente correta manda-nos aceitar isso com espírito de camaradagem. Esse é o cinturão politicamente correto instituído entre nós.

[60] O poder branco se expressa em liberdade plena que rejeita a idéia de qualquer tipo de limitação às suas práticas. Ser branco é ser livre para dizer o que se quiser sem ter que prestar contas ao outro, sem aceitar qualquer limite. O outro, negro, não tem o direito de interpor qualquer questionamento ao ser banco mesmo em sendo por ele atingido. O branco define os termos em que podemos nos sentir ofendidos ou não quando afetados por ele.

[61] A mistura de raça é um modo de celebração de uma brasilidade que não quer prestar conta da ausência de mistura em todas as suas estruturas sociais. Esse é o outro ponto de nossa cartilha do politicamente correto. Uma cartilha que constitui os modos de subjetivação do negro para a subordinação e subserviência social.

processo que guarda semelhanças com o movimento abolicionista do final do século XIX.

Por outro lado, o discurso de Nassif com a tese da mistura de raça é um modo de celebração de uma brasilidade que não quer prestar conta da ausência de mistura em todas as suas estruturas sociais. Esse é o outro ponto da cartilha do politicamente correto no Brasil. Uma cartilha que constitui os modos de subjetivação do negro para subordinação e subserviência social. Usando como paradigma a harmonia existente entre judeus e árabes no Brasil, Nassif repõe a questão do Contrato Racial persistente na sociedade brasileira para os racial e economicamente hegemônicos para os quais protagonismo negro se apresenta como ameaça na medida em que evidencia os limites desse contrato racial e a denuncia a mitologia que o alicerça.

Confirma-se aqui a idéia de que o dispositivo de racialidade realizou um dos seus objetivos fundamentais que era o da racialização do espaço público pela branquitude. Missão cumprida. E isso foi feito de forma tão perfeita que se tornou naturalizada essa hegemonia da brancura na esfera pública que a presença do negro nela se torna uma anomalia interpretada como racialização. O negro racializa uma esfera pública em cuja memória se perdeu a racialização que a brancura lhe imprimiu ao ter-se ela se naturalizado e universalizado.

As afirmações de Unger e Nassif buscam resgatar a iniciativa para os brancos sob os destinos das relações raciais e reiterar a autoridade da fala dos racialmente hegemônicos pela desqualificação das falas dos sujeitos subalternizados. Como afirma Nassif é preciso "*matar no nascedouro",* ou seja, abortar novos modos de subjetivação que confrontam o conforto da domesticação empreendida sobre a consciência e o corpo negro.

As resistências à admissão e reconhecimento do protagonismo negro no Brasil trazem subjacentes a proposição/imposição de uma subjetividade aos negros conformada, segundo os interesses dos racialmente hegemônicos, e plenamente adequada ao projeto de relações raciais que o informa em que pela negação persistente do conflito e da contradição racial reitera-se a falácia da democracia racial.

Em relação às críticas como as elaboradas por Luiz Nassif por meio das quais ele desqualifica os negros politizados, assim como também o faz Mangabeira Unger, Sovik adianta o sentido estratégico dessas críticas no contexto da manutenção das

relações raciais sob a tutela e controle dos brancos e a necessidade de resgatar a iniciativa sobre o tema, "matar na raiz", como propõe Nassif esse que ele denomina de racismo negro. Para Sovik :

> "Os brancos tendem a considerar que as 'queixas' de quem está do lado de fora são chatas, feitas por quem não sabe entrar nos circuitos do poder[62]. Agrega-se a isso o fato de que é mais fácil para os brancos a convivência passiva com hierarquias sociais racistas, muitas vezes abençoadas pelo discurso de que todos são mestiços, do que relembrar a escravidão e sua vinculação com a injustiça atual, um dos principais estímulos éticos à mudança. E, ainda, os brancos resistem a acatar a liderança negra, a ficar na sombra em um grupo racial misto e entender que não detemos o principal poder de reflexão e mobilização política nesse tema." (Sovik, 2004, p. 1).

Pelo contrário a atitude e prática dos brancos consiste precisamente em evitar que os negros assumam protagonismo nesse tema o que revela o quanto ele é estratégico para compreender o país que temos e o país que queremos ter e a permanência do objetivo estratégico definido na aurora da República e as resistências presentes contemporaneamente para abandoná-lo. Para Sovik:

> "Algumas dessas resistências brancas[63] estão sendo enfrentadas. (...) Mas é preciso elaborar um discurso não só sobre ajustes políticos necessários; nem é suficiente valorizar a cultura negra sem discutir o lugar da branquitude nas relações raciais. É preciso enfrentar a versão conservadora da mestiçagem. Para mudar o quadro de aceitação da rotina racista, é preciso inventar uma nova versão do Brasil." (Sovik, 2004, p. 1).

Ou seja o que está em jogo é a renúncia aos mitos e a construção de uma verdadeira democracia racial em que os bens simbólicos e materiais sejam igualitariamente compartilhados por todas as expressões de racialidade.

Da última interdição, ao do sujeito de conhecimento –, o negro não sabe, trataremos no capítulo 9, que corresponde ao já tratado no epistemicídio, Antes, contudo, chamamos nossas testemunhas.

---

[62] Há regras, há normatização, sobretudo para os negros sobre como adentrar aos circuitos de poder: primeiro, precisa de crachá; segundo, não pode amolar o branco com as queixas da negritude; e terceiro, e mais importante, a regra de ouro, silenciar em relação ao racismo e a discriminação, pois o silêncio é ouro para adentrar ao circuito do poder. E se tiver que fazer, "faça-o quietinho", sem lances pirotécnicos de afirmação racial. A quarta regra de ouro é o esquecimento. Ao contrário do caso judaico em que lembrar é condição essencial para que Auschwitz não mais se repita, entre os brasileiros, "esquecer" a escravidão é condição para que ela se perpetue.

[63] Liv introduz o outro lado da resistência, a da branquitude na qual podemos enquadrar os discursos de Nassif, Mangabeira Unger, Olavo de Carvalho e outros.

PARTE II

Das Resistências

Prólogo

Para Foucault todo dispositivo de poder produz a sua própria resistência e esta seria parte integrante de sua unidade. As tentativas de afirmação social dos afro-descendentes manifestam-se no plano das idéias, dos comportamentos individuais e da ação política por meio de um amplo leque de atitudes, variando entre pólos opostos. Podem apresentar, por um lado, formas despolitizadas, nem por isso inócuas ou inconseqüentes, de adesismo e/ou conivência com os discursos e práticas historicamente construídos em torno das relações raciais no Brasil, em formas violentas ou anti-socias de reação à exclusão social. Por outro lado, expressam-se, também, pela constituição de sujeitos coletivos recortados por diferentes concepções políticas e partidárias, que expressam diferentes projetos de inclusão dos afro-descendentes em curso na sociedade brasileira. Assim, a resistência negra, enquanto manifestação dos efeitos de poder produzidos pelo dispositivo de racialidade, situa-se no âmbito em que a noção de resistência se inscreve no interior da filosofia dos dispositivos de Foucault para quem:

> "... não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa – alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim resistências, no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder". (Foucault, 2001, p. 91).

Até o presente momento, vimos demonstrando que o período pós-abolição no Brasil configurou um dispositivo de racialidade encarregado de estabelecer a nova configuração social do projeto de modernização do país que a República emergente continha e que esse dispositivo de racialidade como qualquer dispositivo de poder na concepção de Foucault apóia-se em dispositivos construídos em outros momentos históricos, em função de outros objetivos e estratégias, mas que são apropriados e re-significados numa nova configuração histórica. Nesse sentido o dispositivo de racialidade beneficia-se das representações produzidas sobre o negro, antes e durante o período colonial que informaram a constituição de senhores e escravos, articulando-os e re-significando-os à luz do ideário do racialismo vigente no século XIX[64] em que a

[64] Vide Hannah Arendt, 1989.

suposta e consagrada inferioridade de uns e superioridade de outros definirão as novas hierarquias sociais que emergirão no Brasil no pós-abolição em função da diversificação da estrutura social que a constituição da República, a abolição do trabalho escravo, a instauração do liberalismo no plano político impõem ao país.

Contudo percebemos, também, como já tratado[65] que o dispositivo de racialidade se constitui antes de tudo em um contrato entre brancos, fundado na cumplicidade em relação à subordinação social e/ou eliminação de negros e não-brancos em geral, no Brasil e no mundo. Uma dinâmica impulsionada pela articulação de técnicas disciplinares derivadas do dispositivo de racialidade e de eliminação informadas pelo biopoder.

É nesse contexto que se dá a resistência negra. Se, como afirma Foucault, a todo poder opõe-se resistência essa se dará em primeiro lugar em estratégias de sobrevivência física, posto que o anjo da morte do biopoder impõe, para a racialidade dominada, o manter-se vivo como o primeiro ato de resistência. Portanto, ao permanecer vivo, seguem-se os desafios de manutenção da saúde física, de preservação da capacidade cognitiva e por fim o de compreender e desenvolver a crítica aos processos de exclusão racial e, finalmente, encontrar e apontar os caminhos de emancipação individual e coletivos. Poucos são capazes de completar a totalidade desse percurso ou de percorrer essa difícil trajetória: de sobreviver fisicamente, libertar a razão seqüestrada e estabelecer a ruptura com a condição de refém dos discursos da dominação racial. A condição de marginalização social e de ignorância a que a maioria encontra-se submetida tende a mantê-la na esfera de luta pela reprodução básica da vida, na atenção aos instintos primários, em que a segurança alimentar é um desafio cotidiano.

Assim, nessa Parte II não trataremos das diferentes modalidades em que vem se manifestando historicamente a resistência negra no pós-abolição.[66] Trataremos, todavia, de apreendê-la através da voz de alguns sujeitos que encarnam, com suas vidas, uma memória ancestral, o processo tortuoso de construção da identidade, os enfrentamentos com o racismo e a discriminação, a tomada de consciência individual e da dimensão política e coletiva desse processo, a construção da crítica e da autonomia

---

[65] Vide Capítulo I

[66] Outros autores – pesquisadores, poetas, artistas – vêm tratando de diferentes aspectos dessa resistência, com os quais dialogamos aqui, vide entre outros, Marcos Antônio Cardoso, *O Movimento Negro em Belo Horizonte: 1978-1998* (Belo Horizonte, Mazza Edições, 2002)

de ação e pensamento em relação aos efeitos de poder/saber produzidos pelo dispositivo.

De outro lado eles esses sujeitos são também a expressão do ponto de vista de Foucault dos saberes subjugados, sepultados ou sujeitados, a despeito do sucesso individual que cada um tem alcançado mas que permanece minoritário na dimensão discursiva e da ação política sobre a racialidade no Brasil. São testemunhas[67] e ao mesmo tempo vozes insurgentes contra a subordinação, o epistemicídio e demais "cídios" aos quais se acha submetida, a negritude no Brasil.

Eles não esgotam as múltiplas formas de resistência, combate e afirmação racial presentes na sociedade brasileira contemporaneamente. Prestam-se a ilustrar desdobramentos que o dispositivo de racialidade/biopoder produz, em função das relações de força que o sustentam, na perspectiva aberta por Foucault segundo a qual, "onde existe poder, existe resistência (...). Esta resistência (...) não é uma substância. Ela não é anterior ao poder que ela enfrenta. Ela é co-extensiva a ele e absolutamente contemporânea."

Escolhemos intencionalmente duas personalidades negras de pele clara e duas de pele escura, tendo em vista a urgência histórica que num determinado momento advogou pelo branqueamento da sociedade brasileira, para demarcar subjetividades que o dispositivo vem conformando em sua dimensão de resistência, pois se há um seqüestro da razão, podemos dizer que representam "reféns" que vêm escapando do dispositivo. Em cada um deles encontram-se estratégias de luta e de construção de saberes/poderes.

Trazemos para o cenário desta tese testemunhas que são ao mesmo tempo sobreviventes das estratégias do biopoder, das tecnologias de integração subordinada do dispositivo e das táticas de seqüestro da razão e do epistemicídio. São alguns daqueles que, escapando do controle do dispositivo de racialidade/biopoder alcançaram a autonomia de ação e pensamento diante dos modos de subjetivação por ele proposto, bem como os limites e contradições em que se enredam esses processos.

Tratam-se de subjetividades produzidas pela dinâmica poder/saber e resistência e que na busca de autonomia frente ao dispositivo constroem, como processo e desafio

---

[67] Explicitaremos a seguir o sentido desse termo nessa tese.

permanente, uma ética por meio da qual se afirmam simultaneamente o ser-consigo e o cuidado-de-si e dos seus.

A escolha dessas pessoas tem interesse particular para esse trabalho pelo que elas sintetizam de articulação de uma trajetória individual de mobilidade e sucesso com a condição de sujeitos coletivos de uma luta de emancipação. Essa escolha consiste na busca de superação dos mecanismos do dispositivo de racialidade que permite a mobilidade individual minoritária e subordinada em oposição à mobilidade coletiva do agrupamento negro. Sendo a constituição do sujeito político negro uma das maiores interdições interpostas aos negros da qual derivaria a promoção coletiva desse segmento social, essas trajetórias põem em questão os processos de cooptação e de negação da racialidade negra, disponíveis aos negros na sociedade brasileira em que o projeto individual, a admissão a-crítica da meritocracia, a rendição ao individualismo e a retórica do esforço pessoal reiteram, para a maioria que não chega lá, a idéia da anemia da vontade, do comodismo, da auto-indulgência. O preço que é pedido e pago para os "vencedores" é a corroboração da incompetência dos demais. Em muitos casos, as possibilidades ou acenos de mobilidade individual são convites de renúncia à memória coletiva da exclusão histórica, ao pertencimento racial. Portanto o que nos faz arrolar essas testemunhas é o que elas sinalizam para estratégias de resistência e ruptura com as várias estratégias de subordinação do dispositivo de racialidade e de sobrevivência ao biopoder.

O desafio de trabalhar com os depoimentos residia fundamentalmente, para mim, em não incorrer na crítica que o próprio trabalho se empenhava, qual seja, o de não reproduzir os posicionamentos metodológicos que voluntária ou involuntariamente transformam intelectuais negros insurgentes em mera fonte primária de pesquisa, abandonando e mesmo rejeitando seu estatuto de autoridades do saber sobre si mesmos.[68] Dessa perspectiva, nossa intenção era a de tratá-los com o devido respeito e reconhecimento a esse estatuto que de fato lhes pertence e os constitui, e, assim, no contexto desta tese, como portadores da autoridade da fala sobre o tema que nos propomos trabalhar. Além dessa condição de sujeitos de conhecimento acerca das relações raciais, são eles também vítimas dos processos de subalternização presente

[68] Trata-se também, aqui, da estrita observância de um princípio foucaultiano tal como ele é atribuído a Foucault por Deleuze no âmbito do livro *Microfísica do poder.* Deleuze considera que Foucault foi : "(...) o primeiro a nos ensinar – tanto em seus livros quanto no domínio da prática – algo de fundamental: a indignidade de falar pelos outros." (Foucault, 1979, p. 72)

nas relações raciais produzidas pelo dispositivo de racialidade, alguns como no caso de Arnaldo Xavier sobrevivente à lógica do “deixar morrer” engendrada pelo biopoder. Finalmente, são eles, ainda, testemunhas insurgentes de todo esse processo de sujeição e morte. Como tratá-los?

Encontramos respostas a essas questões metodológicas em elaborações do conceito de testemunho no âmbito de teorias do testemunho, em particular a que nasce do ponto de vista subjetivo e costuma priorizar a perspectiva das vítimas[69] como, a desenvolvida por Marcio Seligmann-Silva (2004). Descreve esse autor duas abordagens, como sendo principais do conceito de testemunho nas tradições alemã e latino-americana. A primeira é, segundo ele, fortemente influenciada pelas memórias decorrentes da Segunda Guerra Mundial e a segunda vincula-se a um número maior de experiências históricas, que vão das memórias oriundas das ditaduras militares latino-americanas, às lutas dos movimentos sociais pela terra, pelos direitos de cidadania ligados aos tema de gênero e de raça/etnia. Com relação à tradição alemã Seligmann-Silva ressalta ainda a importância da contribuição de teóricos norte-americanos a esse debate que representam segundo ele, “uma espécie de ‘volta à história’ no âmbito do chamado pós-estruturalismo, sob o signo da história como trauma[70] que complexifica a noção de ‘fato histórico’ e impede a sua definição inocente e positivista.” (Seligam-Silva, 2004, p. 183).

Para Seligmann-Silva as características do discurso testemunhal são: o evento, a pessoa que testemunha, o testemunho, a cena do testemunho, a literatura de testemunho. Na tradição alemã, o autor identifica como traço distintivo o fato do evento ter nela um lugar central, sendo concebido como algo de radical unicidade posto que nessa tradição, “a intensidade do evento deixa marcas profundas nos sobreviventes e em seus contemporâneos, marcas que impedem um relacionamento com ele de modo ‘frio’, ‘sem interesse’ (...)”. (Seligman-Silva, 2004, p. 185).

Para a tradição latino-americana, o autor a identifica a predominância de contra-história no registro da história devendo, o testemunho, nessa condição “apresentar as

---

[69] Estando a racialidade inscrita na dinâmica de um dispositivo de poder os discursos enquanto lócus de realização de saberes, poderes e subjetividades tem na perspectiva de Foucault a mesma legitimidade procedam de onde procederem na medida em que atrás deles não há verdades a serem reveladas, eles carregam em si as verdades produzidas em cada correlação de forças que o constitui seja do lugar da posição do exercício do poder seja do lugar da resistência que ele engendra sobretudo na media em que em suas estratégias de exercício de poder e de resistência encontram-se simultaneamente implicados “vítimas” e “algozes” por vezes ao mesmo lado de uma posição estratégica, outras em disputa.
[70] Grifo do autor.

provas do outro ponto de vista, discrepante do da história oficial (...) enfatiza-se a continuidade da opressão e a sua onipresença no 'continente latino-americano'." (Seligman-Silva, 2004, p. 192).

No caso da pessoa que testemunha, Seligmann-Silva aponta, na tradição alemã, em que ela é pensada tanto como sobrevivente ou como *testis*: "um terceiro que seria citado diante de um tribunal para dar sua versão dos 'fatos'" (Seligman-Silva, 2004, p. 186), no lugar daqueles que sucumbiram na catástrofe. Essa última, *testis* é a forma predominante na tradição latino-americano para Seligmann-Silva em que se destaca, o ser coletivo da testemunha com ênfase nos aspectos ora de "dar conta da exemplaridade do 'herói' e de se conquistar uma voz para o 'subalterno'." (Seligman-Silva, 2004, p. 193).

Quanto ao testemunho, ele seria literalização e fragmentação na tradição literária alemã. E, ainda, apresentar-se-ia realista, não-fictício, via de regra sustentado na oralidade por ser oriundo de populações ágrafas em relação à qual um letrado opera como mediador/compilador, na tradição latino-americana. A cena dos testemunhos, em ambos os casos, é a de um tribunal.

Em nossas testemunhas imbricam-se as características apontadas por Seligmann-Silva para as duas tradições. São em primeiro lugar sobreviventes de um evento de radical unicidade que foi a escravização de seus ancestrais africanos, cujos efeitos permanecem persistentes em sua memória, em seus corpos, em suas vidas e na história de seu país. Elas são também portadoras de uma contra-história na qual se ressignificam e se deslocam os assujeitamentos, os estigmas e estereótipos promovidos pela escravização e pelos processos posteriores de exclusão racial. Eles são *testis* daqueles, que sucumbiram ao tráfico negreiro, à escravização – e que foram ou estão silenciados pela abolição inconclusa –, e à compilação por outros como ironia e perplexidade. São sobreviventes dos poderes disciplinares e do biopoder que subjugam e exterminam a sua racialidade no pós-abolição.

Por fim, da perspectiva foucaultiana são eles resultados de múltiplas situações de assujeitamentos e de constituição transitória de sujeitos. São negros, mulatos, pardos, afrodescendentes; professores, médicos, advogados; militantes feministas e anti-racistas; escritores, ora intelectuais plenos, ora intelectuais insurgentes e/ou subalternizados. São portadores, arautos e artífices de uma luta de emancipação e prisioneiros das correlações de forças contraditórias que recortam os espaços de

militância e os poderes hegemônicos instituídos pelo dispositivo e portanto dominados pela racialidade hegemônica. São sujeitos e objetos de um processo civilizatório que tem como uma de suas marcas fundamentais a racialidade como fator de distinção individual e coletiva. E é entrecruzando todos esses “lugares” que eles aqui falam. Quem são eles? Parafraseando Conceição Aparecida de Jesus, são pessoas que tem esse “compromisso revolucionário da face de Zumbi, definido por uma arguta consciência de filiação e pertencimento” (Jesus, 2001, p. 12), fazendo-se presente em suas trajetórias de vida.

A escolha das testemunhas teve por critério que fossem elas pessoas maduras (todas abaixo dos 60 anos)[71], com uma trajetória de vida razoavelmente consolidada e uma prática persistente ao longo da vida de enfrentamento das práticas discriminatórias que refletisse algumas das concepções e estratégias de luta utilizadas contemporaneamente pela resistência negra. Foi solicitado a cada testemunha que nos ofertasse duas horas de depoimento. Esse período foi dividido na abordagem de quatro temas: história familiar, trajetória escolar, escolhas profissionais e atuação militante, o lugar da educação em suas vidas e na militância política. Cada testemunho foi colhido, gravado, degravado e submetido a uma primeira revisão pela pesquisadora. Essa primeira revisão foi devolvida aos autores para que eles nos dessem a anuência para o seu uso e pudessem também revisá-los ou editá-los se assim o desejassem. Entendemos que por se tratarem de lideranças negras, com destacada inserção no movimento e, assim, na vida nacional, precisariam estar absolutamente confortáveis com a publicação de seus testemunhos como propúnhamos para esta tese, ou seja, como conteúdo imprescindível para a reflexão filosófica que aqui se empreende como exercício. No retorno do material, dois dos testemunhos foram editados pelas autoras em que falas originais foram transformadas, perdendo muito da emoção contida no momento do depoimento. No outro caso a fala não sofreu edição mas o autor retirou dela falas que considerávamos importante para os efeitos de demonstração desse estudo. Isso nos obrigou a negociação com cada um deles, no sentido de resgatar, nas falas editadas, momentos em que a fala coloquial contém força demonstrativa superior em relação à escrita e no caso em que houve corte empreendido pelo autor, que consideramos necessário manter.

[71] Nem todas as testemunhas aceitaram declarar suas idades. Porém, são todas contemporâneas a mim que tenho, nesse momento, 55 anos.

Em todos os casos essa negociação foi bem sucedida e os testemunhos que apresentamos a seguir são o resultado desse processo. Pedi-lhes ainda que traçassem um pequeno perfil sobre si mesmos e me oferecem uma foto de sua preferência. Como se poderá notar, fotos revelam o resultado positivo do elixir da eterna juventude que eles certamente vem utilizando ao longo da vida. Por fim, sendo a resistência, da perspectiva foucaultiana, uma dimensão estrutural do dispositivo, os sujeitos que aqui arrolamos como testemunhas para demonstrá-la constituem parte estrutural da arquitetura dessa tese, e dada essa condição, integram o seu corpo, cada qual como um capítulo específico. Enfim, introduzimos a seguir informações biográficas que permitam a primeira aproximação para que se saiba quem são eles.

Edson Cardoso, militante histórico do Movimento Negro Brasileiro. Sua militância esteve sempre vinculada à circulação de informação, à formação e à articulação política. Define-se como um ativista que faz, fundamentalmente, agitação e propaganda da luta contra o racismo e as desigualdades raciais. Foi membro da Executiva Nacional do MNU de 1989 a 1985, quando editou o tablóide Jornal do MNU. Durante 12 anos exerceu a função de Assessor Parlamentar, na Câmara e no Senado, contribuindo para a institucionalização do tema do combate ao racismo no Congresso Nacional, através de quase duas centenas de pronunciamentos, projetos e pareceres. Foi coordenador da Comissão do Negro do PT-DF (1984-1987), quando editou o jornal *Raça & Classe*. Esteve à frente da organização do I Encontro Nacional dos Negros do PT (1987), da *Marcha Zumbi dos Palmares, pela Cidadania e pela Vida* de 1995, e da articulação que criou o Comitê Impulsor, dinamizador da participação do Movimento Negro brasileiro na Conferência Mundial contra o Racismo (Durban, África do Sul). É mestre em Comunicação Social/UnB. No momento, além de editar o jornal *Ìrohìn*, dedica-se à mobilização de entidades em todo o país para a realização da *Marcha Zumbi dos Palmares + 10* prevista para ocorrer em 16 de novembro de 2005 que em memória da Marcha ocorrida em 1995 atualiza a agenda de reivindicações do Movimento Negro Brasileiro. Casado com Regina Adami, também ativista do Movimento Negro, é pai de duas filhas, Inaê e Tana. É autor de *Bruxas, Espíritos e Outros Bichos* (Mazza Edições: Belo Horizonte, MG, 1992) e *Ubá* (Dupligráfica Editora Ltda: Brasília,1999), além de artigos em jornais e revistas sobre a temática racial.

Sônia Maria Pereira Nascimento é advogada especialista em direito de família, direitos humanos e de mulheres e negros em torno dos quais exerce a sua militância

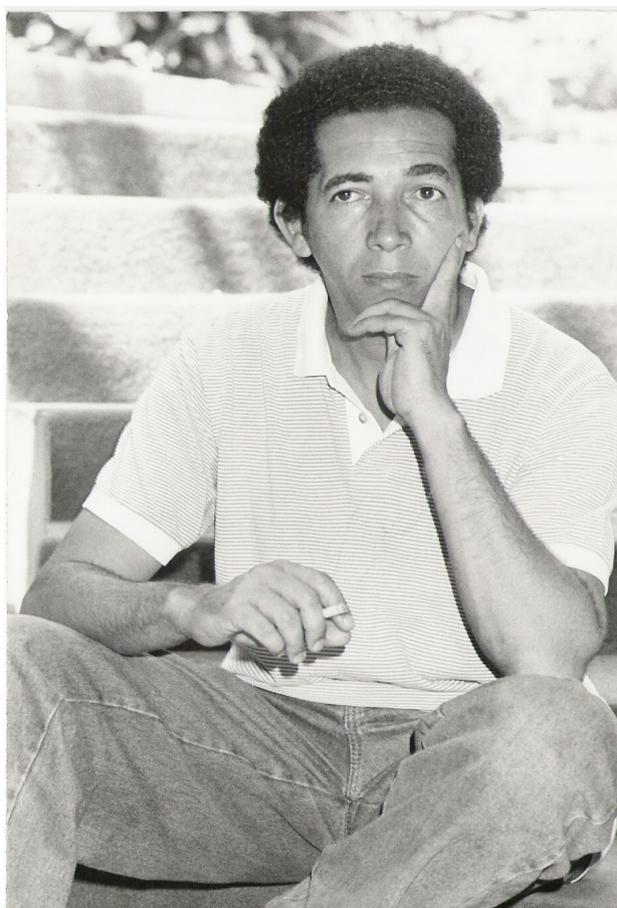
política como advogada e como formadora de agentes de cidadania nessas áreas direito. Foi durante duas gestões presidente do Geledés - Instituto da Mulher Negra. É atualmente Coordenadora Executiva do Geledés – Instituto da Mulher Negra e Coordenadora dos projetos *Atendimento Jurídico às Mulheres em Situação de Violência Doméstica e Sexual* e *Promotoras Legais Populares (PLPs)*. Conselheira do Conselho Estadual da Condição Feminina, Conselheira da ONG Elas por Elas na Política e representante da organização no Movimento Nacional de Direitos Humanos. É ainda membro ativo da Ordem dos Advogados do Brasil – Secção São Paulo, onde foi membro da executiva da Comissão da Mulher Advogada, da Comissão de Defesa dos Direitos do Consumidor e coordenadora da Sub-comissão de Combate as Discriminações nas Relações de Consumo. Desenvolve também projetos voltados para a formação de policiais militares no tema de direitos humanos em parceria com a e a Polícia Militar de São Paulo. Sônia Nascimento é católica praticante, devota de Nossa Senhora Aparecida, e membro ativo de sua comunidade religiosa onde atua como Agente Pastoral de Saúde. É também cantora lírica.

Fátima Oliveira é médica, militante feminista e anti-racista e autora especialista nas áreas de direitos reprodutivos e da saúde da população negra além de pioneira nos estudos de genética e bioética de uma perspectiva feminista e anti-racista. É autora de vários livros como o *Engenharia Genética: o sétimo dia da criação*, b*ioética: uma face da cidadania* (Moderna, 1997), livro que opera uma reflexão bioética sobre a condição da mulher nos temas dos direitos reprodutivos; as políticas de população, etc. Publicou ainda: em 1998, *Oficinas Mulher Negra e Saúde* (Mazza Edições); em 2001, publica *Transgênicos: o direito de saber e a liberdade de escolher* (Mazza Edições); em 2002, *O 'estado da arte' da Reprodução Humana Assistida* em 2002 e *Clonagem e manipulação genética humana: mitos, realidade, perspectivas e delírios* (MJ/CNDM, 2002); ainda em 2002, *Saúde da população negra no Brasil* (OMS-OPAS-Brasil). É atualmente Secretária Executiva da Rede Nacional Feminista de Saúde, Direitos Sexuais e Direitos Reprodutivos, uma das mais importantes entidades feministas do Brasil e da América Latina. É membro do Partido Comunista do Brasil (PC do B) e articulista do jornal *O Tempo* de Belo Horizonte (MG).

Arnaldo Xavier, poeta. Foi membro do Cineclube Glauber Rocha e do Grupo Levante em Campina Grande, um dos fundadores das Edições Pindahyba, cooperativa de poetas. Autor de *Manual de sobrevivência do negro brasileiro* (Arnaldo Xavier e

Maurício Pestana, Nova Sampa Diretriz Editora. São Paulo, 1993) de *A roza da recvsa*, (poemas, 1978) *Terramara* (peça de teatro, parceria com Cuti e Mirian Alves, 1988) e presente em diversas antologias brasileiras de poesia: *Antologia da Nova Poesia Brasileira* (1992), *Antologia da Poesia Negra Brasileira* (1993) e diversas edições de *Cadernos Negros* (contos e poemas), *Doks-Antologia da Poesia de Vanguarda da América Latina*, (França, 1977), *Chwarze Poesie* (Alemanha, 1992). Arnaldo Xavier faleceu em 26 de janeiro de 2004. Está incluído entre as testemunhas desse trabalho *in memoriam*. É minha homenagem a um parceiro, amigo de fé e camarada de três décadas e que esteve comigo durante boa parte do desenvolvimento desse trabalho, compartilhando angústias, descobertas e paradoxos. Eu o apresento como mais um testemunho de uma vida negra insurgente que tive o privilégio de compartilhar. [72]

[72] Tendo em vista que o testemunho de Arnaldo Xavier não foi coletado à maneira dos demais, ele não será apropriado do ponto de vista analítico.

Capítulo 5 – Edson Cardoso

Foi um desencontro que denotava um ato falho, talvez eivado de simbolismo. Ele tinha que estar em São Paulo no dia 25 de novembro para uma palestra às 17 horas aos jovens do projeto Geração XXI, um projeto de ação afirmativa desenvolvida em parceria entre a Fundação BankBoston e o Geledés – Instituto da Mulher Negra. Em deferência a minha pessoa dispôs-se a viajar na noite anterior para me oferecer a entrevista. Tudo combinado ao telefone, fiquei de encontrá-lo no hotel em que se hospedaria na noite do dia 24. Porém, por estranhos caminhos meu cérebro registrou o dia 25 como a data do encontro. É um homem sério e ligeiramente cerimonioso nos gestos e atitudes. Exibe sempre postura de orgulho e dignidade quando imbuído da representação da questão racial. Às vezes irascível e de temperamento nervoso,

principista e intransigente em sua devoção à causa racial. É o nosso mais nobre cavaleiro. Paciente com neófitos e intransigente com os desvios dos mais velhos. Às 9 da manhã do dia 25 ele me liga já com aquela ligeira exasperação na voz que bem conheço cobrando-me pelo engano, daqueles que sei ele considera imperdoável em militantes responsáveis. Colhida pela surpresa de tamanha irresponsabilidade, exagerei nas desculpas e na expiação de culpa e pedi-lhe para vir a minha casa para realizarmos a entrevista. Ele, desapontado mas ainda solidário atende.

Ele chega às 9h45, com seu jeito sério, cumprimento formal, onde nunca há lugar para efusividades mundanas. Eu permaneço constrangida sem saber o que fazer ao certo para alegrá-lo e diminuir a má impressão. Nos conhecemos há uns 15 anos, conversamos com freqüência semanal há mais de cinco . Temos a intimidade de companheiros de luta, na qual só há espaços para a análise e avaliação dos rumos, acertos e desacertos do movimento negro, das permanências e alterações da questão racial ao longo do tempo, dos desafios que persistem como tarefas políticas para a nossa geração de militantes cada vez mais velha. Descubro durante a entrevista que pouco sei desse velho ativista, de sua família, seus sonhos, amores, apesar das tantas conversas travadas nesses anos. Mas redescubro também nessa entrevista porque o tenho, por tanto tempo, como o nosso mais nobre cavaleiro.

Roseli Fischmann já me havia antecipado que em entrevistas semi-abertas como as que decidimos por realizar e na metodologia de história de vida emergem as experiências que são as mais significativas para a pessoa. E me deparo com uma dor inesperada nesse amigo, como sempre a dor da cor e nesse caso a da pele clara. Foi doloroso viver através dele o sofrimento que também provocamos em minha irmã Solange, culpada por ter a pele mais clara dos sete filhos de meus pais. Foi esclarecedor sobre a minha própria história: coincidência de avôs ligados às artes gráficas, eu neta de Gabriel, tipógrafo, mulato claro, orgulhoso, que ousou em Campinas da década de 20 ter filhas estudando em colégios particulares, como aconteceu com minha mãe e suas irmãs até os seis anos, quando de sua morte.

Ofereço-lhe o roteiro da entrevista. Ele se surpreende discretamente com a idéia de que será título e conteúdo de um dos capítulos. Lê com atenção e com seu ar sempre senhorial diz que podemos começar. Como esperado eu estou mais nervosa do que ele. Há sempre algo de solene na figura dele que tem a ver com a solenidade que para ele requer a questão racial. E então começamos:

Olha só[73]: eu acho que o que eu possa falar de minha história de vida são racionalizações que eu venho construindo muito a partir do que eu faço como ativista, valorizando determinados aspectos em detrimento de outros. Não sei se todo mundo faz isso e às vezes eu não sei se isso tem a autenticidade que talvez idealmente um depoimento sobre história de vida devesse ter, mas eu diria que eu nasci numa família na qual meu pai era filho de um português com uma mulher negra, sendo que essa mulher negra não era mulher dele, ou seja, ele não tinha mulher, ele não era casado, ele fez dois filhos numa mulher negra, sendo que ele tinha uma estrutura familiar, digamos assim, com alguns bens e morre muito cedo, morre com 36 anos. E essas duas crianças não vão ter vínculos com essa família branca. A minha vó Julieta vai ter outros homens negros, então eu tenho tios, irmãos de meu pai, por parte de mãe apenas, com a cor diferente da cor da pele de meu pai. Meu pai era uma pessoa de pele mais clara e cabelo crespo como o meu outro tio, irmão dele do mesmo pai. Eu penso que meu pai guardou disso uma grande mágoa, de uma rejeição por uma família branca com a qual não houve maiores relacionamentos. Meu pai casa com minha mãe, que é uma mulher negra. Os filhos vão nascer bem divididos, dos seis filhos, 3 ou 4 com a pele mais escura pro lado de minha mãe, e pelo menos 2 com a pele mais clara. Eu sou o segundo filho, meu irmão, mais velho, com a diferença de um ano e pouco, nasceu com a pele bastante escura, como minha mãe, e eu nasci com a pele mais clara, como meu pai.

Então, na minha infância, e eu penso que isso talvez seja a coisa do racial na minha vida primeiro que é dentro de casa. Eu era visto por parentes como o branco da família. Só que a pronúncia não era assim branco. Era o brrrrrrrranco, com uma ênfase no r, como que querendo salientar que não é bem branco no sentido dos outros mas enfim que era o branco da família. E na minha infância, com freqüência, havia alusões de que eu tinha sido achado na lata do lixo por ter a cor da pele diferente dos meus outros irmãos, e em mim era mais acentuado pela pele mais clara. E não sei se teve algum peso, mas o fato é que eu me liguei a minha mãe de um modo diferente de meus irmãos. Não sei se isso tem algum traço edipiano, mas eu sempre achei minha mãe uma mulher muito bonita, mas me liguei a ela talvez de uma maneira que os meus

[73] Testemunho concedido em 25 de novembro de 2004.

irmãos talvez não tenham se ligado por medo que aquela não fosse a minha mãe, não fosse a minha família, mas o fato é que isso me tocou de alguma maneira. Então, por incrível que possa parecer, de todos os meus irmãos só eu faço militância com o tema racial, eu acho que essas coisas pesaram de algum modo naquilo que eu sou, naquilo que eu faço. Mas ainda assim eu diria que tem um momento na minha adolescência também ligado a afeto que eu acho muito especial. Quer dizer, nós fomos criados no meio negro porque Salvador, Santo Amaro, que era Recôncavo, em Santo Amaro, em nossa rua, todo mundo era negro. Então havia de algum modo entre nós uma consciência muito nítida de qual era o grupo à que nós pertencíamos.

Uma vez em Feira de Santana, aos 14 anos, tem um episódio que eu não esqueço, que eu acho que ele é muito importante na minha consciência. Havia uma menina, eu já estava terminando o ginásio e entre sair do ginásio e ir pro científico eu ainda estava com 15 anos, que era o primeiro ano do segundo grau. E havia uma garota de uns 12 ou 15 anos que eu achava muito bonita e, curiosamente, ela era de uma família diferente lá naquela cidade porque eles tinham origem alemã, embora ela não fosse uma menina loura, ela fosse uma garota de cabelo meio castanho, eu achava ela muito bonita, passava na porta dela, ela estava na janela, eu olhava, voltava, olhava, na escola ficava acompanhando, aquelas coisas daquela idade. Eu com 14, 15 anos e uma vez nós estávamos jogando bola num lugar onde a turma dela ia fazer educação física e eu achei que aquele dia poderia ser o dia que eu me dirigisse a ela, se eu falasse alguma coisa. E aí, no final de tudo, bem no final da tarde assim, lá prá umas cinco e meia, seis horas, ela saiu com um grupo, ia já se dirigindo na direção de uma avenida e eu a chamei e falei que queria falar com ela, que tinha uma coisa importante para falar com ela. Nós não tínhamos contato pessoal. Eu tinha um mundo já bem mais adiantado, era mais velho uns dois, três anos e ela mais no mundo dela. Aí eu disse para ela que eu queria namorar com ela, assim bem direto mesmo. Aí ela me disse assim: “eu não namoro com você, não, porque você é preto”. E eu me lembro de que ela foi ao encontro das amigas que estavam esperando. Eu fiquei parado e voltei para casa nesse dia já fim de tarde, minha mãe me perguntando se eu não ia tomar banho eu falei que não. Aconteceu uma coisa ali, eu nunca mais voltei a insistir nem nada, mas aconteceu uma coisa ali nos meus 14, 15 anos que pode parecer assim estranho: era que isso foi sempre a minha consciência de que era assim, mas em que plano de minha consciência aquele momento era assim definitivo. Eu não sei,

mas alguma coisa foi, digamos assim, se temos que saber algo e eu sabia, há um modo de saber que eu soube ali naquela hora que não era só ser preto, é que isso era extremamente problemático prá mim, que isso era um impeditivo para mim. Saber é uma coisa, mas ainda não tinha aparecido para mim como alguma coisa assim, que isso era um problema mesmo. E apareceu ali naquela hora. E muito forte pra mim, um impacto muito forte, eu sempre tive uma sensibilidade nervosa muito atiçada, então foi um marco para mim, eu não esqueço aquele dia, muito forte.

Bom, a morte de meu irmão num acidente de automóvel é também um dado definidor, meu irmão morre em janeiro de 68, é um ano muito conturbado, morre no início do ano e a minha revolta, a morte de meu irmão, hoje falando assim para pessoas como você que conhece pouco o meu mundo pessoal em Salvador, família, você não pode ter idéia do que foi aos meus 18 anos perder o meu irmão, foi uma coisa muito brutal prá mim. Para algumas pessoas eu até tinha enlouquecido, eu não aceitei, como não aceito até hoje. Foi uma coisa prá mim inaceitável, simplesmente. Ele estava ali, tinha feito aniversário há uma semana, tinha feito 20 anos, saudável, com o jeito dele, como podia morrer de uma maneira tão estúpida. Para mim foi assim um marco definitivo, o que me deu de revolta, num ano em que havia uma grande revolta, mas a minha revolta particular foi tão brutal. Prá você ter uma idéia, eu era uma pessoa que vestia as roupas do meu irmão, eu era uma pessoa que ia de tarde visitar o cemitério sozinho, era uma pessoa que começou a fazer poesia, que começa a escrever. Foi um choque prá mim muito brutal e definitivamente havia algo na sociedade em que eu vivia que eu não ia aceitar. Então, junto com a morte do meu irmão, que eu não aceitava, foi assim uma rejeição ao modo como tudo era e nesse vou entrar no Colégio da Bahia para fazer o segundo grau e vou começar a ler as coisas de esquerda, participo de um grupo de leitura vinculado à Ação Popular e vou ganhando consciência de como a sociedade funciona, um pouco daquela minha revolta vai sendo canalizada para a luta contra a ditadura militar, para protesto. Mas ali em mim, algo que chamava a atenção de meus colegas era uma coisa que eles diziam que era um problema pessoal, como alguém pode ficar tão revoltado com alguma coisa que é inevitável e eu nunca achei que fosse assim, foi um *troço* assim muito marcante da minha juventude que vai me deixar muito sozinho, muito revoltado, passei esse período da minha vida muito sozinho. E aí eu penso que, com a questão, eu fiz um poema em 70 que vai penetrando em mim uma diferença entre ser de esquerda e a questão racial. Existia um

delegado em Salvador chamado Gutemberg que reprimia intensamente o que era chamado na época de hippie. Então cabeludos, já se começa a falar abertamente de maconheiros, há uma repressão brutal dos militares em geral, mas esse delegado de Salvador cumpre um papel muito especial. E aí, eu lendo uma matéria no jornal que se falava da brutalidade especial, a fala dele, ele estava falando como ele não gostava de cabeludo e principalmente negros.

Quando li isso, eu lembro que fiz um poema para o delegado Gutemberg. Estou tentando recuperar assim flashes do que eu acho que vai se formando em mim uma consciência racial. Aí eu faço o poema em que procuro usar os elementos de negação da identidade que eram familiares, que eram: você tem que passar ferro quente no cabelo, você tem que usar pegador de roupa no nariz pra afilar, enfim, ou seja havia no poema um roteirinho do que você deveria fazer, mas você não poderia estar na rua com aquele cabelo daquele jeito, merecia uma repressão muito especial sobre você. É capaz de eu ter (o poema), sim. E o poema terminava assim: que eles tinham que usar água fervente na pele pra clarear e o poema terminava assim: que eles tinham que usar água fervente na pele prá clarear e o poema terminava assim, eles são subversivos.

Bom, até o conhecimento do Roberto. Roberto era uma pessoa que aparece no grupo, nesse grupo de leitura vinculado à Ação Popular e que não era estudante do colégio de segundo grau. Ele era negro e não estava fazendo o segundo grau, o segundo grau dele fora interrompido. Eu não entendia aquilo, então ele era o quê, então? Ele não era nada. Ele era uma pessoa que tinha estudado, interrompido o segundo grau e era um cara que estava fazendo parte do grupo de leitura. Pois bem, com ele eu passo a freqüentar a biblioteca pública, onde conheço o Luiz Orlando, então se junta um grupo na verdade de pessoas negras, jovens que não têm dinheiro nem prá comprar livro, prá nada, e a gente ficava na biblioteca mesmo. É lá com ele, com Roberto que eu recebo o primeiro toque de que além dessa preocupação da esquerda com a mudança, havia a temática racial. Ele já morreu, ele era muito amigo do Luiz Orlando e foi a pessoa que me passou livros e aí então são os primeiros, o primeiro toque que eu vou ter da idéia de que havia inclusive uma literatura, autores. É a primeira pessoa que me fala da existência de Abdias do Nascimento, essas coisas. Isso já é 1969, quando eu recebo esses toques. Aí eu termino o segundo grau mas não faço vestibular. Veja só, eu era uma pessoa muito problemática quando terminei o

segundo grau. Veio a repressão do AI5, meu terceiro ano é numa escola muito reprimida. Um desencanto com tudo é muito forte em mim naquele período, minha mãe pressionando, eu fiz um vestibular da escola técnica e fui aprovado até em “Pontes e Estradas”, mas na hora de fazer o curso, a matrícula, apareceu um emprego prá mim e aí eu peguei o emprego que era de ser propagandista de laboratório.

E aí vou trabalhar, tenho a possibilidade de ter dinheiro, ganhava bem e vou ler muito, não estou na faculdade mas estou lendo muito. E decido ir embora, sempre um desejo de ir embora, ir embora, de sair, ver outros lugares. Vou pro Rio de Janeiro, sozinho, sem conhecer ninguém, é uma experiência interessante prá mim porque a busca de estar numa cidade sozinho, sem conhecer ninguém, procurando emprego, foi uma experiência muito dura para mim, de as portas se fecharem de forma incompreensível, porque eu me sentia com condições de pegar aquela vaga, tudo foi muito complicado no Rio de Janeiro, mas como experiência cultural foi muito rica. O primeiro lugar que eu vou é a Biblioteca Nacional, ainda tinha a carteirinha, eu fiz a minha carteirinha, procurava emprego até uma determinada hora depois ficava na biblioteca até fechar. Eu me lembro que na época li todo o Dostoievsky que tinha na Biblioteca Nacional; fui ao Teatro, eu fui ver peças, fui ver Fernanda Montenegro, ela estava com *O Interrogatório*, de Peter Weiss. Então, eu estava assim também conhecendo um lado mais cultural que foi importante para mim e procurando meu emprego. Bom, meu dinheiro acabou, aí volto para Salvador, faço vestibular, entro na Universidade Federal da Bahia – UFBa, e o meu interesse era literatura, fazendo poesia e lendo muito romance, muita coisa. Faço Letras e aí vou ter o primeiro contato com um grupo negro porque esses amigos, Luiz Orlando, Roberto, estão com um grupo no ICBA e me chamam prá fazer parte. Eu tinha montado um grupo de estudos dentro da universidade e estou participando da luta política dentro da universidade. Vou terminar presidente do diretório e fico alegando para eles que eu não vou ter tempo, estou com muita coisa, porque eles queriam que eu fosse responsável pela literatura do Núcleo e hoje eu avalio que não era nada de tempo, é que não era a hora. Mas me lembro de minha emoção de estar sentado em cadeiras brancas assim como as do ICBA, sentado num grupo de negros do qual já morreram dois, o Manuel, que depois vai se dedicar à Educação e morreu, e o Roberto, isso em 1974, já sentado num grupo de um núcleo que se afirmava como uma entidade negra.

É minha primeira experiência e eu não fico, me volto para a coisa da universidade. Aí eu estou namorando muito, coisa que eu tinha feito pouco até então. É um período que eu estou com muito prestígio na faculdade, eu sou bom aluno, faço política, então eu tinha muita namorada no período. Era uma escola de maioria de mulheres, então é um período que estou muito ligado, e estou trabalhando também, eu fazia revisão no jornal *A Tribuna da Bahia* à noite, então eu estou fazendo faculdade, estou trabalhando, estou fazendo diretório, era uma loucura, mas é um período maravilhoso prá mim. Da minha juventude talvez seja o período mais alegre de todos, eu estou me sentindo reconhecido e tal. Mas havia já no grupo que eu havia montado uma prioridade de pessoas negras, curioso é que hoje, olhando prá trás, no grupo eu ficava vendo as dificuldades que nós negros tínhamos em relação aos outros que faziam faculdade. Havia uma diferença, eu mesmo estava trabalhando à noite prá fazer a minha faculdade. Era diferença de tratamento. Eu tinha tido uma coisa que os outros não tinham tido. Eles não vieram de uma escola boa, não tinham a leitura que eu tinha, eles eram, digamos assim, pessoas no curso muito atrasadas em relação aos outros. Eles eram – estou me lembrando aqui especificamente de duas pessoas – eles eram pessoas que faziam um esforço muito grande para acompanhar a faculdade, não só porque tinham necessidades lá fora mas porque não tinham o *background* que eu tinha. Nisso meu pai foi importante, porque meu pai era um operário gráfico que fez carreira como gráfico, meu pai chegou a mestre de oficina. E eu acho que por conta da história da família de meu pai, ele nunca quis ser um operário como os outros, isso era uma coisa muito clara no relacionamento com vizinhos, com tudo.

Meu pai era uma pessoa, para você ter uma idéia que lia dois jornais, meu pai comprava livros, havia uma estante com livros na minha casa. Então, se existe uma coisa que meu pai valorizava era a leitura e podemos dizer, lá em casa, que o hábito de leitura que temos vem do meu pai. Isso era uma coisa que as professoras vinham lá em casa e “bah!, quantos livros!”, ficavam na sala, uma estante grande, cheia de livros. Então eu posso dizer a você que antes de 14 anos tudo o que Jorge Amado havia publicado, eu já tinha lido, tinha tudo na minha casa. Então a gente pegava e ficava lendo, procurando passagens de sacanagem, aquelas coisas todas, mas a gente ficava com livro na mão e lendo. Então, quando eu vou fazer literatura, eu já tenho o hábito da leitura que já veio muito, a partir do meu pai. Como hoje, é impossível prá mim viajar e não passar na livraria do aeroporto e não comprar um livro, não vir lendo no avião, não

ler no hotel, a leitura prá mim é uma coisa a que estou habituado e eu observava que os outros não tinham tido isso.

Eu tinha uma estrutura de pai e mãe fortes, nós éramos pobres do ponto de vista material mas com uma família em que os filhos iam se formar, os filhos até os 18 anos, ninguém ia trabalhar, havia todo um ritual prevendo o futuro. A morte de meu irmão deu uma destrambelhada legal, ele era mais velho, meu irmão era uma pessoa muito inteligente, e isso vai dar uma destrambelhada em todo mundo. Mas havia um caminho de crescimento colocado pelo estudo, meu pai valorizava demais isso. Meu pai morreu com 82 anos, um homem que só teve o curso primário, mas falando, conversando, meu pai era um homem atualizadíssimo das coisas que estavam acontecendo. Se quisesse ver meu pai feliz na época do Natal era dar um livro. Ele já começava a pedir porque ele acompanhava o que estava saindo, assinava *Veja*, as revistas, "será que você não tem aí em Brasília isso que saiu de não sei quem?" Porque ele queria dar uma olhada, sempre foi assim. Isso valorizou muito a leitura para mim. Acho que o ponto da leitura, do estudo, é do meu pai. Agora além dessa coisa da família, havia uma tradição nos gráficos em relação aos outros operários, as outras categorias. Sempre os gráficos gostavam de dizer que eles eram mais "papa fina". Não era bem assim, mexendo com papel, com livros, não era assim igual a pedreiro não. Quer dizer, eles sempre estabeleceram uma diferença, então meu pai gostava de dizer que conhecia os autores, que as pessoas iam lá, que davam livros, o autor do livro impresso. Porque meu pai trabalhou na gráfica dos Beneditinos, que sempre tiveram uma tradição intelectual muito grande, é uma Ordem com uma tradição intelectual. Então meu pai chega num lugar em que ele vai fazer carreira, onde tem uma grande biblioteca, que é em São Bento, e os padres valorizam quem lê e quem estuda.

Então meu pai está ali junto de Dom Jerônimo, não sei quem mais e meu pai vai valorizando mais ainda essa coisa da leitura. Então eu acho que a história de vida dele, a categoria, o lugar onde ele foi trabalhar, a soma de tudo isso motivou uma pessoa a valorizar a leitura. Hábito de ler jornal, hábito de ler revista, e livros, meu pai passou isso prá todos nós. Hoje, quando eu vejo minhas duas meninas, uma que eu acho que ela já está assim, que estranha quando não tem jornal, com 15 anos, porque pra ela está virando um hábito ler jornal todos os dias. Então você vê a maioria das famílias negras, as pessoas, o acesso à cultura se dá exclusivamente através da TV não paga. Não existe nenhuma outra forma, não tem um teatro, não tem um cinema, não tem um

livro, não tem um jornal, não tem nada. Só tem acesso à TV não paga, que hostiliza o negro de todas as formas. Pronto, ele não tem nada, e a gente teve acesso a outras formas e isso foi muito importante para a consciência crítica, sem dúvida nenhuma.

Bom, então não era a hora, eu chego nesse grupo e sim e eu tinha um diferencial e que não era dinheiro, nós éramos famílias niveladas do ponto de vista econômico e financeiro. A relação era uma certa liderança que eu tinha no processo, a capacidade de ousar no processo, dizer assim: vamos pegar o diretório, acabar aquele lixo que é aquele diretório, limpar, pintar, botar mesa de ping-pong, fazer assinatura de jornal para o Diretório, fazer uma coisa diferente, alargar um pouco o horizonte, enfim, era visto como uma liderança, uma pessoa com essas possibilidades. Aí no que vai dar, a poesia vai me seduzindo de tal maneira, eu já havia feito um folheto de poesia, e eu achava que para a minha poesia melhorar eu tinha que ter experiência de vida mesmo, que eu precisaria viver de uma maneira mais intensa, vai se formando em mim o desejo de ir embora de novo, de sair, de tentar coisas. Eu edito um folhetozinho bem modesto com dez poemas e vendo este folheto.Com o dinheiro da venda desse folheto eu saio de Salvador. Como eu gostava muito da língua espanhola, eu fiz três semestres de língua espanhola, eu achava que eu ia era para a Argentina, pro Uruguai, então eu fui direto para Porto Alegre, também sem conhecer ninguém, como eu fui pro Rio, com meus poemas fui para Porto Alegre.

Em Porto Alegre eu vou viver, aí sim, a experiência que vai ser definitiva pra mim. Em Porto Alegre eu procuro emprego de paletó e gravata e não acho, fiz até poesia sobre isso. O contraste racial em Porto Alegre é muito diferente de Salvador. Em Porto Alegre vai ficando claro pra mim, digamos assim, que a barreira de fato era de natureza racial, talvez meu próprio pensamento tenha amadurecido, mas o fato é que Porto Alegre vai ser um lugar onde eu vou trabalhar de servente de pedreiro, olha que eu tinha quatro anos de faculdade, servente de pedreiro, carregador num depósito da Transdroga, vou trabalhar de auxiliar de polimento. Era bom aluno, escrevia bem, enfim eu já tinha publicado o meu folheto e eu vou ter que trabalhar, despi o paletó e a gravata, se eu queria ficar, e trabalhar em coisas que eu nunca havia nem pensado na minha vida em que eu iria trabalhar. E lá estava eu trabalhando duro. Em Salvador tinha trabalhado num jornal, sido propagandista de laboratório e já tinha dado algumas aulas. Eu estava num plano, em Porto Alegre fui rebaixado ao “lugar de negro” digamos assim, e eu estava vindo da terra de “preto doutor” ou seja, eu estava vindo de

Salvador, onde na escravidão a gente tinha na faculdade de Medicina não só aluno, nós tivemos professor negro em plena escravidão. Há uma diferença de sair pra Salvador e ir pra Porto Alegre. A tradição de uma classe média negra que remonta ao tempo da escravidão é real. O Edivaldo Brito não é uma exceção no século XX. Havia exceções como Edivaldo Brito no século XIX. São poucos, mas existiram. Você tem uma tradição, você tem médicos negros, você tem engenheiros. O pai do Edison Carneiro e Nelson Carneiro era professor da Escola Politécnica. E os filhos se formaram em direito. Então em Salvador tem ali um meio de campo bastante ilusório por conta desse mundo das exceções. E em Porto Alegre a coisa era bem diferente.

Chegando de Salvador, com a minha aparência física, tinha que rolar mesmo o que rolou. Bom, o fato é que como eu à biblioteca, aquela coisa da leitura, a biblioteca ficava aberta aos domingos. Eu trabalhava às vezes sábado até às seis horas da tarde, mas aos domingos eu ia à biblioteca em Porto Alegre e na biblioteca eu encontro um aviso: um grupo de escritores jovens de Porto Alegre estava se reunindo no Clube de Cultura. Aí eu vou um dia à noite e levo o meu folheto de poesia e conheço então pessoas que, como eu, estavam escrevendo, aí eu vou fazer parte de um grupo que se chamava Grupo Korpo Insano e nós preparamos uma antologia para a Feira do Livro de Porto Alegre, em 1977. Aí eu vou conhecer o mundo mais de classe média da cidade, eles espantados comigo, com aquele tipo de trabalho que eu estava tendo, a minha solidão em Porto Alegre, não sendo uma pessoa envolvida com droga, nem coisa nenhuma, eles ficavam perplexos com essa minha poesia, que é toda feita em Porto Alegre, que eu publico lá, ligada à valores de uma outra vida que não era a deles, mas eu dizia que o que eu estava procurando era isso mesmo. Bom, de Porto Alegre a Brasília eu tenho um envolvimento afetivo com uma gaúcha, uma pessoa bem mais velha do que eu, eu tinha 27 anos, ela tinha 45. É um envolvimento muito forte do ponto de vista afetivo e é depois de namoros e tal o meu primeiro envolvimento com mulher assim mais duradouro, mais profundo. E ela é uma pessoa que compreende de um jeito muito especial a minha dimensão de negritude, de certo modo, ela morreu no ano passado com 72 anos, ela até me estimulou nisso. Porque eu me lembro perfeitamente ela chamando minha atenção para a formação do MNU (Movimento Negro Unificado) em 1978. Então é uma coisa curiosa, porque ela não era uma mulher negra, ela era uma pessoa da fronteira, era uma mistura racial, mas uma pessoa branca do ponto de vista da sociedade brasileira, mas ela era uma pessoa, digamos

assim, uma gaúcha tipo Brizola, aquele tipo tradicional, o pai dela era de família tradicional da fronteira, Santana do Livramento, e foi editor da *Platéia*, um jornal de lá. Então ela era uma pessoa que só tinha o segundo grau, mas era uma pessoa de leitura, de poesia, eu a conheci por causa de um poema dela que eu tive que ler num recital, aí me apresentaram e nossa empatia foi muito grande, falamos de poesia e ela adorava a Bahia. Então conversa vai, conversa vem e a gente tem um plano de relação subjetivo e físico muito forte, foi muito intenso, nossa relação foi muito intensa durante alguns anos. Bom, e por conta do conhecimento de uma filha dela que morava em Brasília eu vou prá Brasília, senão Brasília não estava no meu horizonte, nunca, nunca esteve. Olha o que o destino estava me reservando e quando eu chego em Brasília, eu vou trabalhar em muitas coisas, mas eu retomo uma coisa que Brasília vai me trazer de positivo, que é retomar o meu curso. Como eu já estava formando, fiz outro vestibular na Universidade da Bahia e mandei buscar minhas coisas em Salvador. Vi que ali, na pior das hipóteses, em três semestres eu me formava, mas eu tinha que trabalhar.

Então fui trabalhar numa gráfica, fui trabalhar num balcão de uma livraria e na seqüência fui trabalhar na revista do CNPq. Lá eu conheço Elmodad, que vendo meu interesse pela questão racial, porque é um período que eu estou lendo bastante sobre a questão racial ela me disse que iria me apresentar a umas pessoas. Então em 1980 ela me apresenta ao pessoal do MNU de Brasília. Eu ia para as reuniões do MNU ainda não achando que isso era uma coisa a que eu ia dedicar minha vida, olha só, eu já estou com 30 anos. Não havia em mim, até os 30 anos, nada que dissesse isso. Havia, claro, uma inclinação para a Literatura, ia ser professor, gostava de falar, crítico, mas não que eu fosse fazer Movimento Negro. E aí eu fui a uma reunião, fui a duas, queriam já me botar pra falar, me botaram numa palestra e eu tratando tudo isso de uma maneira muito leviana, até que numa reunião entraram duas pessoas novas, e era preciso dizer alguma coisa para elas, eu me inscrevo e falo. Se você me perguntar o que foi que eu falei, eu não sei o que disse; o fato é que eu falei algo. Quando terminou a reunião, o MNU não tinha sede, as reuniões eram no que nós chamávamos os altos da farmácia Santa Clara, era uma lojinha em cima de uma farmácia, e Jacira me pede prá ficar, tinha um bar do lado, se eu não queria tomar uma cerveja pra gente conversar um pouco. Quando nós começamos a conversar ela me disse assim: “você tem idéia de sua importância prás outras pessoas?” Ela me perguntou direto. E a “ficha caiu” ali naquela hora. É uma coisa assim, talvez muita gente passe batida nesse

processo, não se dá conta, do quanto nós somos importantes para os outros. Não sei o que rolou naquela reunião que ela achou que tinha que me dizer isso. Ela falou: “você devia pensar um pouco nisso”. Pois bem, a partir dessa conversa, eu volto prá casa e me sinto outra pessoa a partir, da importância que eu tinha prá outras pessoas, aí eu passo, aí é progressivo, aí meu envolvimento não só é progressivo como é de uma intensidade: o que eu vou fazer, a partir de todo dia, aí eu faço todo dia, eu sou uma pessoa de fazer todo dia, como faço até hoje.

Então foi assim, sabe, uma coisa represada e num determinado momento fez assim *tchan*, foi um sem fim. É aí que eu vou de fato me perceber, aí minha vida passou a fazer sentido, aí olhei pra trás, as coisas foram ficando de determinada maneira, mas tudo, tudo, tudo fez sentido pra mim. Mas assim de ir, tá indo, e uma pessoa me pegar e me sacudir assim e perguntou: Você já se deu conta? Eu ia, mas não achava que eu tinha responsabilidade, tava ali e tal, tava ligado no assunto, no tema, mas não era, aí a coisa entrou e entrou de uma maneira muito especial e aí, digamos assim, aquela sensação de copo cheio, de plenitude, a questão racial vai me dar acho o que nem o prazer sexual, que é uma coisa muito intensa, me deu, a sensação de encontro comigo mesmo. Eu me percebo plenamente a partir daí. Se eu olhar Edson antes, por mais que as pessoas digam que eu possa até ter sido em algum momento interessante, mas nada pra mim tem interesse e nem eu mesmo tenho interesse pra mim à medida em que essa paz foi se fazendo dentro de mim. Aí as coisas vão ficando redondas e aí o que é que vai acontecer? Olha o símbolo disso. Aí eu encontro a mulher negra, aí eu começo a ver as pessoas, começo a ver tudo de outra maneira e é inevitável, e ai as coisas foram se fazendo muito tranqüilas.

Me caso três depois, mas aí eu já estou atento, já estou participando, já estou cheirando, pegando, muda tudo, muda o sentido. É uma coisa que retomou e foi muito importante. Pela minha história, eu sempre tive muita paciência com os outros que ainda não assumiram e isso porque sei que cada um tem seu tempo de decisão. Agora, a decisão a que eu me refiro é irreversível, ela implica num compromisso de cotidiano, no seu trabalho, onde você estuda, onde você leciona. Tudo passa a ser como você vive, sua casa, seus afetos, é uma totalidade e essa urgência. Aí eu vou fazendo o que tem que fazer, como a militância, eu me considero sem nenhuma coisa de vaidade, um ativista no sentido mesmo da palavra, eu acho que sou uma pessoa que ativa mesmo, que provoca situações e de lá pra cá o que vai acontecer é isso: eu não paro, me sinto

até como uma pessoa que queria fazer mais, porque acho que tem até mais coisa prá fazer.

Eu me interesso muito pelas coisas da identidade. Acho que se você senta pra colocar as coisas assim você vê a violência do que foi a escravidão, que é uma coisa sempre vista pelos brancos. Nós temos poucos relatos do que tenha sido o processo... para nós, aqui no Brasil, não quero dizer que seja assim, mas na bibliografia mais ampla. Para nós ficaram poucos relatos sobre o que significa você mergulhar na escravização que vai negar valores de cultura, humanidade. Ou seja, o que isso significa mesmo? Até onde isso toca? Que estrago isso produz , que você possa negar do indivíduo tudo e tudo. Aí não são apenas valores de cultura, seus modos, suas práticas, negá-lo como dimensão de humanidade, o que que isso significa, eu tenho que extrair desse objeto, porque eu quero um objeto a que eu nego qualquer coisa, eu quero extrair dele produção. Quem fala sobre isso são os historiadores brancos, sempre falando de um modo que não me toca.

A angústia que está em Cruz e Souza talvez seja, por exemplo na Literatura, na poesia, também, o que mais se aproxime do que possa ser uma alma convulsionada por essa negação, entendeu? Ou seja, alguém que, dentro da escravidão, quer afirmar sua sensibilidade refinada de um poeta e apresenta – lá na língua do outro – ou seja, como a sua língua. Um refinamento de expressão que se quer afirmar e o outro insiste em vê-lo, exclusivamente, como mais um negro. A imagem do emparedado que ele utilizou em um de seus poemas, talvez seja a imagem que mais se pode aproximar – até porque vem de um negro – que quer afirmar seus valores e sua integridade. Talvez seja a imagem mais legitima do processo, ou seja, as paredes que se erguem e que se fecham em torno de você. Eu acho que a maneira como ele coloca, talvez ele tenha a sensibilidade que nos diga mais de perto do que tenha significado no processo. O fato é que essa negação tão sistemática e tão constante e tão duradoura, tão continua e não sabemos também como isso afetava os que tinham memória de sua historia e como vai afetar os que já tinham perdido a memória, porque uma coisa é o impacto dos que podiam lembrar, dos que podiam recuperar e o impacto sobre aqueles que já não tinham nem memória, que é esse processo, ou seja, o indivíduo não sabe nada de onde veio; ele não sabe nada de seus valores de civilização e de cultura e ele é negado sistematicamente por todos os meios, em todas as sua dimensões.

Ora, eu acho que não existe ainda um instrumento com que se possa apreender em termos de psicologia, medicina, enfim, tudo que se possa apreender de uma pessoa, canais de conhecimento que o ser humano tenha construído, tenha se debruçado num país como o Brasil a sério para examinar o alcance disso nas pessoas.

Então, a primeira coisa para a qual eu quero chamar a atenção: o que é preciso recuperar? Eu insisto na coisa da identidade porque me chama a atenção o fato de que a relação de dominação se faz através dessa negação ou seja, eu me afirmo como superior e senhor através dessa negativa que é você, então não é assim desse jeito? Então se é assim desse jeito, é aqui nesta relação que está o essencial tanto é que negros e índios têm um status diferenciado prá isso, diferenciado dos outros, e como eles são os grupos dominados, evidente que há na natureza da dominação, não só isso, mas há um componente que pode ser reduzido numa fórmula banal, que é a negação da identidade do outro, dos seus valores de cultura e de sua humanidade, seja lá o que for, ou seja, qualquer que seja o outro mecanismo de dominação econômica, todos os outros elementos que entram na dominação. Há algo aqui que se percebeu na hora de justificar prá manter as coisas como as coisas são.

Eu acho então que a primeira coisa, quando eu digo assim de mudar as coisas, mudar as coisas é soprar nas pessoas a percepção de um percurso histórico. Veja bem: tinha uma carta na *Folha* ontem ou anteontem, de uma mulher perguntando para que a gente quer história da África? Ela acha até melhor que não tivesse porque a gente vai descobrir que a África não é nada desse idílico que a gente pensa. Quando a gente fala de recuperar uma história, as pessoas pensam que estamos falando de recuperar uma história do ponto de vista de bonzinhos versus mauzinhos. Mas não é nada disso que estamos falando. O que estamos falando é o seguinte: nós conseguimos tirar das mãos dos historiadores um episódio que era menor nas mãos deles, que era Palmares. Em 30 anos, um único episódio produziu esse efeito que você vê aí. Ora, quando a gente fala história, fala de um conjunto de episódios, de processos, de possibilidades e tal que isso iria gerar, porque um único episódio gerou a maior data cívica do país, gerou essa revolução na cabeça das pessoas, força as instituições, clubes de mães, associação, sindicato, STJ, as instituições, de algum modo a se abrirem pra fazer uma reflexão verdadeira ou não sobre desigualdades raciais, um único episódio que a gente resgatou da historiografia oficial. Você imagina agora quantos outros episódios existem e que tipo de efeito poderiam produzir?

Você imagina agora quanto outros episódios existem e que tipo de efeito poderiam produzir? Então há algo que é fundamental na luta contra a dominação: é esse regaste de um percurso específico, um discurso de identidade. É fundamental o que se possa fazer nessa direção. Os *slides* que eu trouxe, que não vou poder mostrar, incluem uma gravura do século XIX em que aparece um jovem negro tendo ao lado um jovem chimpanzé e um jovem orangotango. A legenda diz prá gente notar a extrema semelhança entre esses tipos, depois eu passo para uma imagem dos anos 70, extraída da revista *Manchete*, em que a Hoecht fez uma propaganda de duas páginas na revista com uma série de fotos da mesma mulher negra tentando pronunciar a palavra Hoecht e aí coloca em cima assim: “Nossa secretária é um gênio, em 15 dias ela conseguiu pronunciar o nome da nossa empresa.” Então aparece a secretária negra com a boca torcida prá cá, torcida prá lá, desesperada. Em quinze dias o gênio aprendeu a pronunciar o nome da empresa. Ai eu saio daquela coisa do macaco prá essa, depois eu passo prá uma imagem da drogaria Santa Marta no dia das mães, do ano passado, em que aparece uma mulher negra olhando uma criança negra, uma imagem extremamente positiva e depois eu passo prá uma imagem do sabonete Lux e depois passo prá uma imagem da mulher negra, africana, prêmio Nobel. Veja bem, de animal a prêmio Nobel, digamos assim numa seqüência, como são jovens, minha idéia era trazer isso pra que eles vissem o seguinte: isso só aconteceu a partir dos nossos esforços, isso é fundamental. Se alguém achar que é uma mera alteração no plano da representação, eu digo: pois aí é que está o problema, o racismo está no plano da representação. Se você consegue produzir uma imagem positiva você está fazendo um combate direto ao racismo, ainda que as condições materiais de vida tenham ou não tenham se alterado. Ter conseguido que a drogaria Santa Marta fizesse aquela propaganda significa uma vitória num plano que é o plano por excelência do racismo, que é o plano da representação. Então a luta da imagem é uma luta fundamental. Então eu digo assim: eu me preocupo como esse resgate de identidade e da história, me preocupo como essa coisa do plano da representação, que eu considero fundamental, ou seja, alterar e forçar uma reflexão na direção de ver outro modo de nos representarmos.

Outro plano que eu também acho fundamental é poder se reconhecer no outro, ou seja, a política seria esse momento em que os seres humanos sentam juntos e se reconhecem. Então, nós temos que chegar num momento de nos reconhecermos

sentados juntos e tomar uma decisão ali que não precisa ser consenso, mas como dizia a esquerda, majoritariamente consensual, e sair para fazer algo relacionado a essa decisão que o grupo tomou. Nós, negros, estamos distantes desse plano e eu não posso ver essa distância, não relacionada a essa dificuldade da representação, da dominação e da coisa do racismo. Ou seja, o que nos impede de nos sentarmos juntos é a dificuldade de nos reconhecermos enquanto tal; é a dificuldade de superar uma representação que temos de nós mesmos, extremamente negativa. Então, tudo que se fizer nessa direção é extremamente político porque vai contribuir pra esse momento do reconhecimento, do consenso, da pauta mínima e da ação coletiva do sujeito coletivo que a gente quer criar. Vai ser difícil criar um sujeito coletivo se eu me vejo de uma forma negativa em relação aos outros, não tem como montar sujeito coletivo nenhum. É complicado. Passa pelo reconhecimento do outro. Agimos coletivamente porque nos reconhecemos como tal. Eu acho que aí essas coisas estão relacionadas, digamos assim.

Seria esse meu plano prioritário de ação, ou seja, eu trabalho na coisa da história, nas coisas que eu publico, trabalho nessa coisa da imagem, da representação. Já me dei o trabalho de analisar propaganda de C&A em livro, até porque eu acho essa coisa muito importante e trabalho no plano de construir esse momento de sentarmos juntos e tomarmos uma decisão em relação a nossa sobrevivência como grupo, em relação aos nossos interesses como grupo e agir, ou seja, fazer política. Essas são as minhas áreas prioritárias de atuação. Eu vejo que isso está relacionado. Então eu penso que não alcançamos os danos que são causados à subjetividade em sua plenitude. Ainda precisamos ir fundo nisso, nesses danos como certeza, sem nenhuma vitimização, mas esses danos têm muito a ver com nossas dificuldades para a construção do sujeito coletivo, não há nenhuma dúvida. Uma outra dimensão que eu acho importante destacar é que o outro que domina tem consciência de que a dominação se perpetua nessa fragmentação, nessa negação. Eu digo isso porque considero que a maior interdição da sociedade brasileira é a de que os negros possam se reunir como tal, é um pânico que atravessa toda a sociedade há séculos. Não tem nada a ver com o Haiti. Isso é muito anterior, atravessa todo o período colonial, todo o período de escravidão e ganha modernidade. É o mesmo pânico que os partidos apresentam, os sindicatos apresentam, que a associação comercial apresenta, que

todos têm de negros juntos, pode ser para construção de uma família, numa casa, numa esquina, que seja um grupo de assaltantes.

Mas seja lá como for, é extremamente ameaçador para o inconsciente, para a subjetividade, para todas as dimensões da sociedade brasileira, que os negros se agrupem. Parece que alguma coisa vai acontecer de absolutamente ameaçador para a Ordem e eu acho que eles têm razão, mas essa é a principal interdição; ou seja, essa dimensão do racismo a gente precisa destacar: que o racismo tem várias dimensões, ele tem essa dimensão da subalternização, dessa opressão, da exploração do trabalho, da exploração da mulher, da moradia, do saneamento da água que você bebe, do assassinato. Ele tem várias e várias dimensões. Mas ele tem a dimensão de negar que você possa se agrupar como os outros pra enfrentar isso. Então essa dimensão é uma dimensão dele, especial. A gente subestima essa dimensão. O racismo, ao operar, joga você naquele bairro mas ele impede que você naquele bairro, como negro, possa reagir a essa situação. Essa é uma dimensão central do raciocínio. É impressionante, inclusive, como alguns negros ligados a partidos – eu tive uma reunião em Porto Alegre há poucos dias, várias pessoas negras fizeram questão de reforçar nas suas falas, dizer que os brancos poderiam participar. Você imagina uma reunião de brancos, em que os brancos frisassem a toda hora, em suas intervenções: "E onde estão os negros?" Mas os brancos têm que participar agora que os negros vão se reunir pra fazer protestos.

É impressionante como as pessoas, cujo centro de atuação política está no sindicato, está no partido, está em outro lugar, fazem questão de, em sua fala, destacarem que os brancos tenham que participar e que podem participar. Nós estamos querendo mobilizar os negros, vocês me vêem que branco tem que participar? Isso aí é um problema dele, não é nosso problema isso, mas os caras vêm e trazem como se fosse um problema nosso?

Exatamente, porque ele está vinculado a um centro que já disse que reunião só de negros, não. Mobilização só de negros, não pode. Você vê, essa acusação de racialização do espaço público, ela é hilária porque os brancos nos acusam de racializar o espaço público quando a gente faz propostas com base na identidade racial como se o espaço público onde eles estão não seja racializado, está, assim, suponho, naturalizado. Deve ser. Nós chegamos, "sujou!". Chegou esse negócio de raça e sujou. Agora vem essa coisa aí... Então, eu não sei... Dá vontade de fazer uma reivindicação

assim: Nós, essas pessoas que vocês sabem quem são, queríamos fazer uma reivindicação: saber como participar. A gente não sabe como dizer isso, de uma maneira que não desagrade vocês, mas nós queremos participar. Como é que a gente fala isso? Você pode nos autorizar? É isso que eles querem. Como que é que a gente diz isso, que a gente não quer estar onde a gente está e quer estar aí onde você está? Você me diz uma maneira legitima de dizer isso. Ele fala: "pô, vamos fazer um seminário e vamos tomar uma decisão, então vocês fiquem aí que a gente vai reunir Ivone Maggie", vai reunir não sei quem ... prá eles verem qual é a maneira. Porque, quando nós dizemos nós negros não, não pode, você fala; "tá, então eu vou tirar negro, você fala àquelas pessoas sacou?" Porque, como a gente vai dizer nós brasileiros, nós, povo brasileiro, como a gente vai dizer isso, porque é isso que eles querem: que a gente peça autorização a eles, prá dizer de que maneira é que a gente reivindica, porque o que está errado, é o modo como a gente está reivindicando. Essa maneira não é a correta, não é apropriada e vai piorar as coisas ... Mas vai piorar as coisas, porque essa dimensão é a mais lastro da sociedade brasileira, mais estrutura, mais tudo que a sociedade brasileira tem. Porque você vê que o erro que a SEPPIR (Secretaria Especial da Promoção da Igualdade Racial) comete é pressupor que houve um modo de produção no Brasil apoiado na exploração de ciganos; pressupor que ser homossexual obrigava o cara a plantar cana-de-açúcar ou, o cara apresentar alguma deficiência de mobilidade, qualquer tipo de dificuldade, enfim que essas pessoas iam trabalhar plantando café.

Eu quero dizer o seguinte: que essa proibição chega ao seguinte momento: Não, pode ter uma Secretaria do Negro, não pode. Então como não pode ter, inventam-se os ciganos, judeus, palestinos. Inventou-se em que sentido? Inventa-se porque eu os coloco em uma dimensão onde historicamente eles não existiram. É simples assim.

A discriminação que existe contra cigano é perfeitamente atendida pela Legislação Anti- Discriminatória que existe no país. As nossas reivindicações não. As nossas reivindicações têm a ver com a estrutura da sociedade brasileira, desde o início de sua colonização. Nossas reivindicações põem em cheque o modo como vivemos e como estamos aqui, como distribuímos renda, poder, riqueza. A reivindicação do cigano é: não me perturbem!! Não perturbem meu grupo, deixe meu grupo em paz! A reivindicação do negro não é dessa natureza. A reivindicação do homossexual é assim: queremos poder viver como tal, como homossexual. Mas eles não estão dizendo outra

coisa. E nossa reivindicação não é dessa natureza. Nós queremos dizer como o Brasil vai ser. Essa é a diferença. Nós queremos um acerto de contas com essa história. Nós estivemos vinculados, sempre, como sempre estivemos, ao centro das coisas. Querem porque querem agora empurrar a gente, que esse é um modo de se empurrar pro lado. Não, a gente quer permanecer no centro, que a gente sempre veio pro centro.

A dimensão racial sempre foi central, quer dizer, não tem como pensar um percurso histórico como esse cumprido pelo Brasil sem associar a todos os valores de uma dominação colonial a afirmação de uma supremacia de um grupo em relação a outros. Ou seja, o implícito de tudo sempre foi esse. O implícito e os explícitos. Se você vai pra situações concretas, coisas inclusive eram ditas no cotidiano mais banal. Eu ainda peguei na minha infância em Salvador expressões do tipo “rua de branco” e “casa de branco”. Ou seja, a moradia identificada como um grupo racial, ali. É isso. Ao olhar uma casa, suas condições, as condições do lugar, isto é uma “rua de branco”. Isso é profundo, entendeu? Basta você ver o espaço que você já vê que aquele espaço pertence a branco... “Ih!, tá trabalhando na casa de branco!” Essas eram as expressões do cotidiano dos anos 50, “tá trabalhando pra branco!”. Era assim.

Então para o nosso mundo negro estava muito claro: existe aqui uma dominação de um grupo racial em relação ao outro. Essa limpeza no Brasil é que é perfeita. Se você pegar a literatura que se produziu nos anos 20, ela é reveladora, ao meu ver, desse debate de uma forma muito intensa; ou seja, começamos um novo século, nós temos uma República e temos que definir a República inclusive do ponto de vista racial e o que estava no mundo. A gente precisa situar melhor o nazismo nisso. Por isso eu digo: há um nível emblemático, que é *O Presidente Negro,* de Monteiro Lobato, em que essa discussão é clara, ou seja, qual será o destino do Brasil com essa população negra. Veja o exemplo dos Estados Unidos: de que forma, como vamos fazer isso? Se você pegar o *Retrato do Brasil*, do Paulo Prado, outro intelectual paulista no mesmo período, fazendo a mesma reflexão, ele vai dizer no seu livro que, salvo a possibilidade de uma solução de laboratório – olha como as coisas estavam no ar – a solução era o embranquecimento mesmo e ele ia dizendo que alguns já pareciam brancos nos anos 20, o resultado da miscigenação nos anos 20. No período se preferia a palavra arianização. Já Monteiro Lobato traz a solução de laboratório: o crescimento demográfico da população negra é tal que a solução de embranquecimento não soluciona, tem que ser de laboratório. Aí a solução encontrada, que é chamada de

solução final. Por isso eu digo: se você traduzir o livro de Monteiro Lobato para o alemão e levar um ator a pronunciá-lo naquele tom em que aparece nos filmes de Hitler discursando, alguns momentos são idênticos.

O que eu quero dizer é que o livro de Monteiro Lobato é nazista "*avant la lettre",* antes do nazismo tomar corpo como ideologia e tal. As idéias que estão no nazismo, elas estavam no mundo circulando. Lá encontrou situações adequadas pra prosseguir, mas não são idéias dos alemães. Isso é, uma idéia de uma intelectualidade, de uma elite que está no mundo. Na Alemanha encontram-se as condições perfeitas, mas no Brasil ela está em *O Presidente Negro,* até a expressão solução final é usada nos anos 20.

É nos anos 20 que ele, Monteiro Lobato vai dizer o seguinte: que a solução é a esterilização da população negra, que não vai nascer mais nenhum. Aí sim, a gente tem uma solução. O intelectual Paulo Prado está pensando no embranquecimento e diz que a prova do sucesso do embranquecimento é que alguns já parecem brancos no final dos anos 20. Então, um pouquinho mais isso desaparece. Já Monteiro Lobato prefere a esterilização, a solução do laboratório. O nazismo vai usar o laboratório de uma forma impressionante, ou seja, estava na cabeça de uma ciência de que ela poderia encontrar os meios de exterminar populações indesejadas**.**

Se você ler o livro que saiu agora, de Luiz Fernando Veríssimo, um livro sobre o opositor, o polegar. Numa série de cinco dedos, o opositor seria considerado o dedo da civilização. Se o ser humano não tivesse esse quinto dedo, ele não agarrava nada, ele faz por causa desse aqui. Ele pensou na seguinte situação: um cientista vai fazer uma pesquisa, existe uma organização que controla o mundo, os brancos vencem tudo mas só não vencem na demografia, ou seja, a maioria do mundo não é branca e os brancos estão muito preocupados com isso. O cientista a serviço deste grupo faz uma pesquisa com macaco na África. Ele parte de uma hipótese: que há uma anomalia genética no branco que o protegerá dessa coisa que ele vai criar e que os brancos estarão imunes a isso. Cria algo que destruirá os não-brancos, só que os brancos começam a ser afetados também e o vírus se espalha no mundo. Estamos no início de outro século e se continua achando possível a criação em laboratório de meios racistas de controle demográfico de população não-branca.

A peça *Anjo Negro*, de Nelson Rodrigues, é de 1946. No texto da peça, o cruzamento da mulher branca como o homem negro dá negros e ela mata todos

porque eles não podem nascer. João Ubaldo Ribeiro, já no final do século, escreveu o romance *Feitiços na Ilha do Pavão,* onde se projeta uma máquina do futuro em que há espaço para a miscigenação mas os negros não; os negros são colocados num quilombo e o quilombo em que os negros estão é a expressão do racismo. Ir pro quilombo é ser racista, afirmar sua identidade negra é ser racista. São os piores personagens do livro. Só há espaço para a miscigenação com a mulher negra, que terá o futuro, é uma máquina que projeta também o futuro. Então o que eu sempre digo quando trabalho com os alunos, quando trabalho esses três textos que percorrem o século XX todo, e pega três intelectuais do porte de Monteiro Lobato, Nelson Rodrigues e Ubaldo Ribeiro, considerados os maiores do século XX no Brasil, todos os três pensaram: não haverá negros no futuro. Ora, então a dimensão racial é inerente às preocupações, digamos assim, com o futuro do país.

Eu penso que, se a gente vai pra dimensão de controle da população, as formas de controle da população negra no Brasil chegam ao extremo do extermínio. Não sentamos pra fazer um cálculo, mas quando a gente senta nós vamos ficar apavorados, levando em conta exclusivamente estatísticas de jornal. Se você pegar 30 anos, o que se matou de pessoas negras no Brasil em 30 anos, esse número é tão grande que é uma forma de controle que ultrapassa qualquer lógica, porque quando você diz controle social você quer manter uma população sob controle, mas a forma escolhida, preferencial, de controle social da população negra é a sua morte.

Ou seja, digamos assim: eu mato de várias maneiras mas aquele tipo preferencialmente identificado como a reação, que seria o jovem masculino mais predisposto a ação, a reação, na idade da rebeldia, da possibilidade de enfrentamento... o controle é: esse não pode continuar vivendo, esse é que é o controle. Ele não pode continuar vivendo e isso é muito brutal, claro. Se você pegar essas imagens numa super estrutura ideológica, literária, poética, você vai de fato ver se isso é assim. Mas no plano material, as coisa se passam é dessa maneira, mas de uma maneira bem mais brutal. Há um texto do Caetano que eu quero usar no curso de Salvador e que vale a pena você acompanhar.

Há uma outra coisa que é o processo de releitura do passado que é uma forma de controle também. Tudo que eu disser do passado, que o passado não foi tão terrível quanto vocês dizem, opera como uma maneira de deslegitimar as suas possibilidades de organização no presente. Então enquanto você luta por Palmares, há todo um

conjunto de novos autores na historiografia que busca sempre no passado uma forma de legitimar compromissos, de ver uma escravidão um tanto quanto adocicada. Há novas leituras. Aqui o Caetano chega ao requinte de, em *Noites do Norte,* onde ele aproxima Zumbi de Joaquim Nabuco, que é o máximo onde uma pessoa pode chegar. Mas ele tem um texto de abertura sobre a escravidão que você não acredita .Que são cinco ou seis frases em que ele fala dela. Você não acredita que alguém possa se referir dessa maneira à escravidão de seres humanos: para falar dessa maneira, se construiu um modo de dizer do passado que só pode ter um objetivo: deslegitimar qualquer ação sua no presente que tenha como fundamento o ser histórico. O livro de Monteiro Lobato desaparece, ele não é livro de debate, não é livro de discussão, ele não é livro de citação, desaparece e você, ao mesmo tempo, vai tentando fazer desaparecer todas as formas de opressão**.**

Então eu tenho varias formas de controle, eu tenho esse controle da representação, eu tenho esse controle que chega ao extermínio, eu tenho o controle de revirar a história de cabeça prá baixo e distorcê-la; eu tenho várias formas de absorção. Eu não trouxe o editorial da revista *Raça*, a gente pode ver o resultado disso no discurso dos nossos. O editorial da revista *Raça* tem duas expressões que eu separei, que a editorialista diz: que devemos reagir, a nossa hora de lutar sem violência, e mais adiante: devemos ir dentro da lei e você fica se perguntando como alguém, objeto de tanta violência, tem tanta preocupação com uma reação não violenta, e como alguém que não fez lei nenhuma, que todas as leis feitas o foram para beneficiar o que está aí, está tão preocupado em agir dentro da lei. Há quem mesmo ela não quer desagradar? Ela é obrigada a admitir que há algo em curso na sociedade brasileira, que é uma pressão dos negros por direitos civis, políticos e econômicos, etc. etc. Ela tem que admitir que sua revista de algum modo quer se aproximar desse discurso, mas ao mesmo tempo ela tem medo de que isso escape do controle. Mas de quem? Do controle dela? Ela devia dizer: ótimo, vamos romper com as leis. Então, uma coisa curiosa é você examinar o efeito de tudo isso num discurso dos negros, isso que é maravilhoso, o cara chegar e temer abertamente como a SEPPIR. Quer dizer, o editorial da revista *Raça* é a SEPPIR, é o mesmo cagaço, é o mesmo medo de assumir, é a mesma coisa. Então, é o medo de assumir qualquer proposta que não tenha a chancela e a aprovação dos brancos. Somos seres tutelados na sociedade

brasileira, controlados e todas as nossas ações ou têm o beneplácito dos brancos ou não podem ser realizadas.

O Candomblé na Bahia só nos anos 70 se livra de alvarás, anos 70 do século XX. Isso não é um detalhe. Se você considerar que o Candomblé na Bahia tem uma especificidade que ele não tem em nenhum lugar do Brasil, do tipo há uma realidade de autenticidade histórica na Bahia que é inegável. Essa coisa de Xangô está me intrigando muito, essa escolha, essa presença de Xangô por trás dos terreiros da Bahia. Garantidor da perpetuação do coletivo, num momento que a escravidão colocou isso em risco, é a entidade que aparece como a maior referência. Ora, um lugar assim, em que a religião está tão aberta para resistência que não foi dominada, que não foi controlada, em que você tinha espaço em que de fato branco não entrava, o branco não autorizava. É isso que eu quero te dizer: num lugar onde ele não tinha controle, então ele já dizia: não pode deixar rolar essa merda. Enquanto não encheu de jorges amados e não sei que tais, não liberou. Só liberou quando disse assim: “nós somos os 12 ogãs lá, pode deixar... porque no fundo, no fundo é isso, a gente garante!”.

Eu acho assim: de algum modo, o jogo era mais franco no período pré República, eu estava lendo um pouco sobre os Rebouças numa revista de História e entendendo melhor as brechas que eles souberam ocupar. Na Bahia, em 1823, há uma luta para botar os portugueses fora. O Brasil é independente em 1822 mas na Bahia eles até reforçaram tropas. Então tem que se mobilizar muita gente para expulsar os portugueses. Então, algumas pessoas pardas e negras libertas já mobilizadas, também se envolvem com a luta porque é uma oportunidade, as pessoas são chamadas para participar. Os Rebouças entram nessa brecha.

Após a expulsão dos portugueses, um dos irmãos teria ido para a França estudar; volta formado em Medicina para dar aula na Faculdade de Medicina na Bahia. O outro irmão começa a praticar advocacia, estuda e tem reconhecido publicamente o seu direito de advogar sem o diploma da Faculdade de Direito. Ele advoga, se posiciona contra a revolta dos malês e evidentemente tem uma brecha, tem um contexto ali, ele está numa posição do sistema, se elege deputado e como deputado procura operar nas brechas da legislação. O exercício dele como deputado é extremamente positivo, os filhos vão estudar também na França. Os sobrinhos, os filhos do Antônio voltam para criar a Faculdade de Engenharia no Rio.

Lima Barreto talvez seja o intelectual negro que melhor explicita isso. Diz que a República não é boa para o negro. Ele fala: “meu pai tinha emprego na monarquia e depois pegaram meu pai para cuidar de um asilo de maluco e meu pai enlouqueceu e eu tive que deixar minha Faculdade de Engenharia por ser arrimo de família...” e depois enlouquece também. Ele é uma pessoa que valia a pena pegar porque ele tem uma leitura, é capaz de, na pesquisa, encontrar outras coisas, mas esse aí é um tema que merece por si só uma só pesquisa, esse confronto, que brechas existiram no Império que a República vai dificultar.

Os primeiros que entram na República são estigmatizados, inclusive um que tenho interesse de estudar é Manoel da Motta. Ele vai sofrer problemas no início da República quando se elege deputado federal. Eu tenho interesse não é tanto na figura dele, já peguei todos os pronunciamentos. Meu interesse é na reação do Movimento Negro ao obstáculo que colocaram para ele assumir o cargo. Você tem uma idéia? Ele vai a Pelotas a convite do Movimento Negro numa reunião que contou com a participação de trezentas pessoas. Pelotas tinha dois jornais, tinha várias entidades. Eu pensei comigo: já fiz tanto evento, fazer evento é tão difícil, como é que alguém faz um evento no inicio do século passado para apoiar um deputado negro e reúne trezentas pessoas? Tem coisa que a história não registra, mas até novembro de 2005 eu não vou fazer coisa nenhuma que eu já sei, mas eu tenho vontade, porque bate uma coisa no ouvido, eu fico rastreando, tem uma coisa, uma coisa forte. Houve protesto no Brasil inteiro dos negros.

Existe uma educação que eu não quero, ela não é a educação que serve para o meu povo. O que eu tenho que fazer? Eu tenho que dizer como a educação tem que ser. Ter uma instituição que, em embrião, ela seja a oposição ao que está aí, pode ser pequenininha, mas a educação é essa que nós estamos dando. Qual é o problema que nós temos no Brasil? É que sempre educação para nós é a educação da escola deles, é a escola que está aí, nunca existe assim: nós estamos educando como nós queremos que nossas crianças sejam educadas. A nossa debilidade institucional nesse sentido não é institucional no sentido governo, parlamento. Não. Não é. Nós não temos instituições, são débeis a que nós temos porque lá nos Estados Unidos, o que eles fizeram foi assim: não, a gente educa nossos pastores, com licença, a gente vai formar os nossos, não vai aprender na sua escola como é que fala para negro não. Nós é que vamos ensinar. A gente não faz investimento quando a gente critica educação, a gente

fala da escola pública, mas a gente nunca fala como é que faz. Acho que toda a iniciativa que nós tivemos nesse sentido é educação. Onde eu quero chegar com o jornal? É ridículo eu ficar achando que se eu tivesse por exemplo falando com um americano idealizado que eu tenho aqui na minha cabeça e me queixando para ele, assim como eu me queixo no editorial desse número, de que os jornais não divulgaram a palestra do presidente do Supremo e ela era a favor dos negros, ele falaria assim: "mas por que, Edson, os jornais brancos, dos brancos, não divulgaram uma coisa que é a favor dos negros? Você quer me explicar? Porque eu não estou entendo que expectativa é essa que você está, depois de 516 anos. Como é que você não tem o seu jornal?" Há algo que está ligado a não termos autonomia política, nós não temos autonomia sobre outra coisa.

Observe, não é apenas da organização política, é de qualquer outra forma organizada. Mesmo que nós tenhamos uma unidade diferenciada como povo, a gente não fala ok, eu vou fazer meu jornal. Porque se você não for capaz de fazer isso, não seremos capazes de fazer coisa alguma. Isto é que é revolucionário no Frei Davi. Eu digo: aquele cursinho que o movimento negro iniciou – eu estive no IAPI, o IAPI tem uma igreja, a paróquia de São Paulo, um padre negro jovem, padre Gabriel, lá funciona um cursinho pré- vestibular eu estou falando como seu Aluísio, que é um aposentado da Petrobrás, e ele diz que conseguiu formar os quatros filhos. Isso é antes da palestra. Aí eu escuto ele falar e tal e ele me aponta: a menina está fazendo mestrado e aquele garoto também, está dando aula no cursinho. Aí na mesa a certa altura, eu falei assim: o seu Aluísio, não só soube como formou os filhos, ele educou os filhos porque se eles já estão na Universidade e voltam para cá, para que os outros tenham oportunidade de aumentar as suas chances de entrar lá, ele educou bem seus filhos. Olha o que esta acontecendo! Isto sim é que é dar uma resposta, não é ser só a cota lá é dizer: "olha, eu vou dar aula de Língua Portuguesa para você". É isso que a gente precisa construir, ou seja, nós não construímos essa possibilidade dessa noção, porque eles têm isso lá, porque é um bairro majoritariamente negro, as pessoas são do bairro, estão identificadas com a igreja, com um padre negro e se sentem parte de uma coletividade. Não é a fragmentação por exemplo que a gente está em Brasília. Não, lá na minha cidade, todo mundo sabe quem é o seu Aluísio.

Se for dessa educação que você está falando, que é uma educação da qual nós teremos que construir parâmetros, referências e práticas, há uma outra educação, que

a gente quer assegurar. Eu acho que há duas coisas: eu confesso a você que eu tenho mais interesse nessa outra do que mudar essas coisas aí, embora eu esteja aí, mas eu acho que as instituições todas tinham que fazer o que Padre Gabriel está fazendo, ou seja, eu tenho que ter uma escola, eu tenho que formar pessoas, eu tenho que mostrar como é que isso tem que ser feito, é a minha preocupação com *Irohin.* Digamos assim: a gente tem que formar as pessoas, senão não vai conseguir.

Agora as dificuldades com a educação em geral elas são resultado do pânico que eles têm com qualquer coisa que possa reforçar a identidade da população negra. Altera a relação de dominação. Então isso não pode ser feito. Há a Lei nº 10.639, que quer dizer o seguinte: alguns brasileiros não têm direito à passado. Aí eu digo: os direitos culturais são parte dos direitos humanos. É uma agressão aos direitos humanos das pessoas não permitir que elas possam ter acesso ao passado. Ora, quem eu não quero que tenha acesso ao passado é exatamente as pessoas cujo acesso ao passado alteraria a relação de dominação que eu quero perpetuar. Dizendo isso de maneira bem esquemática funciona assim: “para que passado, se o passado apreendido por vocês reforça reivindicações por reparações? Eu vou ter que multiplicar Zumbi para vocês. Não vou. Já não me basta essa história de Palmares?”, porque evidentemente o passado vai trazer uma reflexão bem larga, bem diferenciada de processo, não é ou não? Se os negros eram responsáveis por isso? É balela, isso é idiotice, eu acho que isso é uma discussão que eu não quero me colocar. Evidente que houve cumplicidade de muitos negros no processo, senão não poderia ter acontecido, mas aqui não se trata disto. Quando você diz que judeus colaboraram como o nazismo, e nenhum momento inclusive lá dentro, você não diz que os judeus não foram vítimas do nazismo. Pára como isso.

Não é o fato de os negros terem participado, sido cúmplices, serem beneficiados com a escravidão de pessoas que a reivindicação dos negros em relação à escravidão, não tem legitimidade. Isso é idiotice, isso é coisa ideológica, é uma condição ideológica, eu não me permito perder tempo com isso, mas na verdade eu sinto que a gente tinha que separar, primeiro uma educação e, na outra, compreender.

Os italianos reivindicam a dupla cidadania com base no processo histórico, ou seja, a afirmação da minha identidade como ítalo-brasileiro se dá na história. Então sem história não tem como afirmar isso. Então, quando eu digo que sou filho, que sou neto, então eu recorro à história, a documentos históricos, para chegar e exigir a dupla

cidadania. Então a afirmação da identidade se faz na história, não tem como eu falar que sou ítalo-brasileiro só porque eu sinto assim, eu acho assim. Então há uma história. Aí no nosso caso, se individualmente é impossível fazer essas afirmações que eles podem fazer, o resgate da identidade coletiva então seria feito através do apanhado da história. Uma coisa é apanhar a história familiar e beneficiar o indivíduo. Ficamos impossibilitados disso, mas podemos apanhar a história coletiva.

Ora, no momento em que ele diz isto não, está querendo dizer identidade negra. Não é está a questão. Não é assim aprender o que com a África, isso tudo é desvio do debate. Mas gente isso aí não, o que você está querendo me dizer que não é que na África não tem nada pra aprender, você está querendo me dizer que identidade negra não pode. Então você tem que compreender a diferença entre dois conceitos: diversidade e pluralismo, que o problema da diversidade no Brasil, nós não fizemos nada prá ela acontecer, ela é fato histórico e resultado do processo histórico e daí reconhecer que o Brasil tem grande diversidade, o problema não está aí, mas na resposta política que eu tenho que dar a um quadro de diversidade. Ai começa nosso problema, porque o racismo hierarquiza a diversidade. Então eu nunca posso assegurar pluralismo porque para mim um vale mais do que outro. Aí eu dou o exemplo como eu vou dar para os garotos. Você vai fazer um anúncio tendo quatro pessoas. Se você quer dar uma resposta da diversidade existente no país, você diz que quer assegurar o pluralismo da representação dessa diversidade no anúncio e vai lá e faz isso, mas se você hierarquiza diversidade com base no racismo, você vai falar que todas as pessoas têm que ter pele clara e cabelo liso, porque senão o produto está comprometido, senão não vai pegar, senão não funciona. Então o problema nosso não está em valorizar a identidade, reconhecer que não, morreu... diversidade tem que ver com o que é história, ela está aí, ela é aos negros, índios, árabes, ítalo-brasileiros.

Aí tem que falar de reparação, aí tem que por toucinho no feijão não mais quem controla isso. Aí como disse o comandante da polícia na Marcha de 95, chamou o outro cara e disse: “é esse aqui para qualquer coisa, você se reporta aqui, que ele é o responsável”. Eu falei: “meus Deus do céu, me ajuda aqui, eu sou o responsável por aquelas multidões, não, eu não sou o responsável”. (risos). Vixi, dá um medo, dá um medo que você não queira saber, do que vem por aí, botar na frente as mães que tiveram os filhos assassinados e olha eu vou lutar prá criar essas coisas de mãe de negro assassinado, você vai ver. Tá achando que eu vou matar as pessoas, que não

são pessoas que não têm família, que não têm perda? Que é isso? Meu irmão não morreu assassinado, morreu em um acidente e eu vi o que mudou na vida da minha mãe, da minha família. Imagina uma mãe que perde um filho assassinado, um trabalhador. Uma coisa é achar: “essa pessoa não existe prá sociedade brasileira”. Ué fazer isso, botar mãe de Santo? Que Marcha, hein, Sueli? A Marcha emerge no horizonte e com grande força política.

Bom, qual, é o compromisso que eu assumi? Assumi com minha família, sentei na mesa e disse prá elas: “eu vou me dedicar a isto, isto pode resultar em várias coisas, pode ser assim tudo glorioso se isto der certo, como pode dar tudo com os burros n’água de uma maneira terrível, traições e tal que eu vou pagar um preço caro prá fazer isso”. Eu sei que eu vou pagar caro, mas eu estou dizendo que não tem volta mais prá mim.

Ah!, isso assusta um pouco pela seriedade com que eu trato as coisas. Poderia tratar de uma maneira mais leviana, mas não tem jeito. É o que eu digo se isso é real.

O assassinato dessas pessoas é real. Se essas estatísticas da situação do negro forem reais, a gente tem que ter uma forma de resposta à altura, pelo menos mobilizar as pessoas. Quer dizer, se nem isso a gente consegue fazer, das duas, uma: ou essas estatísticas, de que uma mulher negra ganha um terço do que um homem branco ganha, se isso é real, as mulheres negras têm que ir para a rua e dizer que não querem isso, ou a gente tem que ficar aceitando isso. Então me parece que o que está posto aí é a própria existência de um movimento à altura de uma realidade de exclusão, de opressão que você vive. Não temos um adensamento teórico, não criamos parâmetros com a necessária densidade de conceito etc. etc. para impulsionar um salto com esta magnitude. Tudo bem. No entanto me parece que a gente não pode, por conta disto, hesitar em aprofundar a nossa experiência de luta de organização. Veja bem, não é sentado numa academia, numa pesquisa que eu vou fazer esse adensamento. Não é assim. Esse adensamento é fruto também do aprofundamento da luta e da sua capacidade de organização. Então, se eu me recuso a entrar nesse cenário, eu me recuso a fazer uma experiência que será necessária para esse salto. Aí eu fico sempre adiando essa possibilidade e, exatamente por adiarmos essa possibilidade é que não está saindo essa teoria, não está saindo isso.

Não é sentar e ficar refletindo, tem que sentar e ficar refletindo mas aprofundando uma prática de luta, aprofundando a organização. Então não temos condições de falarmos assim: Edson, vá para Teresina, Teresina tem uma grande população negra, as pessoas não têm nenhum advogado, passam humilhações, como me relataram na reunião. Como é que uma pessoa pode ser tão humilhada e olhar para você e falar assim: “a gente não pode fazer nada porque aqui nenhum advogado aceita levar nossa causa, a gente não tem nenhum advogado negro e a gente tá nessa situação”. Aí uma organização não existe para dizer assim: “Edson, vai pra Teresina, é lá que você vai ficar dois anos”. Nós não temos uma experiência organizativa que tenhamos experimentado essas possibilidades. Como é que vou renunciar sem ter tentado? Eu não vou fazer isso, eu acho que é aprofundando experiência de luta e de organização. Como é que eu posso ter um país com uma população que ignora as experiências que os negros tiveram no mundo, veja bem, inclusive na luta contra a opressão, aquilo que nós já conversamos. Eu me lembro que já conversei isso contigo, tipo assim: toda experiência branca é universal, a experiência negra não consegue nem ser local. Como é que pode ter acontecido o que aconteceu nos Estados Unidos, que é aquilo que me toca, aquele boicote de 1955 para 1956, o boicote dos ônibus durante um ano, numa cidade do interior do sul dos Estados Unidos. Eu me recuso a tomar ônibus e encontrar a velhinha caminhando e dizer “estou andando pelo futuro de meus filhos, eu estou andando pelo nosso futuro”. Isto é uma página que engrandece ser humano de qualquer cor, mas eu não posso estudar isso na escola porque isso é negro, se fosse branco seria currículo obrigatório e tinha branco já especializado nisso aí, achando que a Revolução Francesa era o tchan, tchan, do tchan, um pé no saco inclusive, mas agora essa experiência de Mandela não é universal, ela não é para entrar na escola.

Então, quando a gente quer conteúdos, a gente quer falar disso também. A gente quer falar de trazer para a escola experiências negras do mesmo jeito que as brancas vêm, que têm caráter universal, que possam servir de parâmetros para as ações humanas. O que Mandela fez, só pôde ser feito porque ele foi preso, ele podia criticar o *apartheid* numa tese de doutorado na faculdade, em Londres. Depois de formado foi para Londres, Londres queira isso, ele chegava lá e fazia uma tese e “puxa!, brilhante a tese daquele rapaz”. Mas é diferente de alguém vir e falar: “não, eu mesmo faço a minha defesa” e fazer a defesa que ele fez contra o *apartheid.* Então a

Marcha é nossa prisão, é o equivalente de experiência que a gente precisa para fazer a defesa que ele fez.

Ah!, eu não tenho muito conhecimento sobre a Frente Negra Brasileira, eu confesso. Eu penso que não saberia fazer uma análise. É uma fragilidade minha. Dizem ter havido duzentos mil filiados no Brasil daquela época. Às vezes eu digo assim, eu quase digo: não resultou nada. Mas será que não resultou nada? Será que essa coisa que está dispersa no país inteiro não é fruto daquele processo, esse olhar, que apanha assim? Como é que um esforço humano como aquele pode resultar em nenhum resultado? Esforços humanos resultam sempre em alguma coisa. Acho que ainda nós subestimamos talvez uma mobilização de duzentas mil pessoas. Eu acho que a gente é fruto daqui, desse processo da Frente Negra, a forma que a gente está no país inteiro, é bem capaz de eles terem tido muito a ver com tudo isso. Não dá para apagar uma experiência de duzentas mil pessoas numa história. Eu digo a você: você não pode pegar o MNU e dizer que o MNU não deu em nada. O MNU hoje não é nada, mas ele deu em muita coisa.

Eu acho que a Frente Negra tem que ter produzido uma consciência num momento importante do país que permitiu que as coisas acontecessem. Eu acho que é um estudo que precisa ser feito, de impacto, que não é feito, precisa de um intelectual para pensar isso. Então eu não sei porque ela não foi adiante, mas é uma análise necessária. Uma vez eu ouvi uma fala sua há muitos anos, em Brasília, num curso, você dizendo que não nos apropriamos de nossa experiência mais recente, nem mais remota, nem da experiência de outros. Enfim, ainda somos rasos. Uma das razões desse não-adensamento é pouco estudo, pouco conhecimento da memória, de luta. Isso é parte do processo de formação. Você precisa adensar essas experiências, transmitir essas experiências. Não sabemos nada do Haiti, por exemplo. Somos muito ignorantes de processos cujo conhecimento estaria fortalecendo nossas possibilidades de ação. Essa ignorância intelectual se revela na nossa indigência intelectual como movimento, é verdade. Precisamos fazer algo nesse sentido, é urgente. A gente precisa desenvolver sempre formação e pessoas que possam resgatar essas possibilidades. Não há dúvida, essa é uma peça de adensamento, é obrigatória.

A outra é a experiência, a experiência. Há um poeta português que dizia de um saber que o distinguia dos outros, porque o saber dele era feito de experiência. É, existe um saber que esse conhecimento não dá, é aquele que é construído pela

experiência. Eu acho que a gente precisa das duas coisas, precisa fazer esse apanhado, essa reflexão, precisa do avanço teórico, isso que você está fazendo como uma tese. Obriga a pensar conceitos e tudo mais. Precisa disso, ver outras experiências que possam contribuir. Aí nós teríamos que rever as práticas de nossas entidades, a pouca valorização, a pouca leitura.

É... é uma impressão que não é minha em principio. A primeira pessoa que eu vi fazer uma reflexão nessa direção foi Doudou Diène. Chorei muito nesse dia. Eu penso que tem que ter uma explicação que não seja essa de tradição, uma explicação mais histórica, mais geral. O cruzamento de branco com negro, ideologicamente, dá branco. Não se trata de biologia, ou seja, cruzou com branco é branco porque se tratava de apagar uma maioria negra. Então, cruzou com branco é branco. Uma maioria negra cruzou com branco, o resultado é branco. A idéia é acabar com os negros. Então sempre foi assim, sempre foi entendido assim, tanto que eu sempre chamo a atenção que no *Anjo Negro* é surpreendente que a mulher considere negros os filhos dela com um homem negro, que não podem nascer por isso, porque são negros e esse sempre foi o sentido imposto à sociedade brasileira, o do embranquecimento. Se você pegar Caio Prado Júnior, Gilberto Freyre, esses autores de grandes painéis econômicos, sociológicos e tal, é bem provável que, em todos, uma verdade inquestionável seja a do embranquecimento da sociedade brasileira. Parece um dogma colocado na base das ciências sociais no Brasil.

É considerado o óbvio do óbvio o embranquecimento da sociedade brasileira. Aí você chega no final do século passado e no início desse e pega os indicadores sociais do IBGE de 2003, que saíram agora, em 2004. Lá dentro, uma coisa que eu já havia dito numa revista o ano passado, os indicadores divulgados esse ano trazem um aumento do número de pretos, decorrente em grande parte do trabalho feito por associações e entidades com identidade negra. Então o IBGE detecta o movimento contrário, isso sem as ações afirmativas ainda. Ou seja, a sociedade brasileira fez uma rotação, olha que rotação. Isso é ideológico, a pessoa tem que entender. Porque não aconteceu nada do ponto de vista demográfico; pelo contrário, a perda de negros pelos assassinatos, esterilizações não é nesse plano, é numa situação de opressão da população negra extraordinária, de perda de nascimentos, de assassinatos. A sociedade brasileira faz uma rotação que é no plano ideológico. Ela ia numa direção e

de repente... como uma sociedade pode fazer isso, ela vem e vira e vai na direção no enegrecimento.

As ações afirmativas vêm e aceleram isso na medida em que as pessoas vão postulando os benefícios com base na identidade negra. Aí você vai indo numa direção, ah! olha o que eu venho dizendo para as pessoas: no curto prazo isto não é bom porque vai afetar que os negros atinjam os benefícios porque, digamos assim, neo-negros terminam tomando o lugar dos negros que já estavam aí. Bom no curto prazo, mas olha no médio e longo prazos, olha que sociedade está se delineando no futuro. Dez brancos encostados em uma parede. Nenhum é igual ao outro e a gente convive com isso perfeitamente e dizemos: a sociedade brasileira é maioritariamente branca. Pois bem, nós estamos indo para uma sociedade maioritariamente negra, em que vamos colocar dez negros na parede e nenhum é parecido com o outro e vamos dizer: “não, o Brasil é uma sociedade negra, é desse jeito”. Olha, nossa geração é responsável por essa inversão, não que a gente tenha feito isso sozinho, mas principalmente nossa geração provocou esta rotação. Para todas as inteligências brasileiras, parecia assim: é óbvio que a sociedade brasileira está embranquecendo. E no entanto, ela se move.

Então eu penso que se isso é possível, o que mais não é possível?

Capítulo 6 – Sonia Maria Pereira Nascimento

Eu a conheci em 1971. Ambas prestamos concurso público estadual para Escriturária e havíamos passado para preencher vagas na Secretaria da Fazenda. Fomos lotadas num departamento recém criado, o setor de Microfilmagem, que foi abrigado numa sala, para a época muito moderna, toda cercada de vidros que mais parecia um aquário e pilotávamos durante oito ou mais horas, interrompidas apenas para o almoço, modernas máquinas de microfilmagem. Disputávamos diariamente quem teria o melhor rendimento. Em média cada máquina processava diariamente em torno de 16 mil documentos. Ela sempre vencia, era a mais rápida. Era também extremamente simpática, bem humorada e carismática. Desde lá a chamo de "rainha da primavera" e de Poliana. Porque invariavelmente ela busca responder positivamente em relação à vida e com tolerância e generosidade em relação aos outros. É sinceramente cristã, devota e praticante. Tem um ranço que eu chamo de "Madre Tereza de Calcutá", está sempre disponível para socorrer qualquer um e para perdoar. Sempre nutri em relação a ela uma inveja, "positiva", como costumamos dizer debochadamente. Ela é alta, eu baixinha. Ela tem traços negros salientes, boca

carnuda, maças pronunciadas, sorriso largo e aberto. Eu, tudo ao contrário. Ela caminhava pelos corredores da Secretaria da Fazenda como uma rainha Nzinga. Vestido vermelho, lenços coloridos ao redor do pescoço, cabelos muito curtos com um corte audacioso para a época. Tinha um ar refinado. E a voz? Grave, quente. E o sorriso? Completo. Todos se voltavam para olhar quando ela passava. Tornou-se a líder, chefe daquela nova secção. Administrava os conflitos entre as funcionárias, negociava com os superiores. Escutava as queixas de todos. Era também confidente dos chefes.

Foram longos e felizes anos apesar de situações de discriminação pelas quais passávamos. Em muitos momentos, aquela estrutura nova em que trabalhávamos por ser a mais moderna e bem aparelhada, era motivo de ciúmes do conjunto da secção na qual estava instalada. Éramos oito funcionárias, com exceção de uma única loira, éramos todas mulheres negras. Freqüentemente o nosso aquário era chamado em surdina, ou em situações de conflito, de "planeta das macacas". Sofríamos. Sônia sabia "tirar de letra" aquelas situações. Eu raivosa, atraía facilmente a ira de chefes e colegas de trabalho. Era uma jornada infernal para chegar da Vila Bonilha, onde eu morava até à Praça Clóvis Bevilácqua, onde descia do meu ônibus, o Penha-Lapa, apinhado de gente, quebrando pelo caminho, o calor sufocante azedando a marmita preparada de véspera e que assim mesmo seria comida. E pior, o cartão de ponto que seria marcado com atraso e todos os descontos correspondentes, viriam ao final do mês. Não, isso não acontecia porque Sônia sempre estava lá, antes de todas, batendo irregularmente os cartões de todas que estavam por chegar e convencendo os chefes a guardarem segredo, do que viam ou sabiam, por denúncias de outros funcionários. Demoramos muitos anos a voltarmos a trabalhar juntas, até que depois de muita insistência convenci-a a vir fazer parte do Geledés – Instituto da Mulher Negra. Como ela é uma rainha, e nasceu para reinar, foi eleita por duas vezes presidenta do Geledés.

Ao longo de todos esses anos, imaginava que sabia de tudo sobre ela. Ledo engano. A entrevista mostrou-me sofrimentos insuspeitados vividos por minha amiga. O orgulho e a dignidade que a cerca, herdados de sua mãe extraordinária, nunca lhes permitiram ser diante de nós nada além da mulher bela, carismática, de sorriso largo e com um jeito especial para *tirar* "tudo de letra" e, como "boa Poliana", encontrar sempre um aspecto positivo em tudo, mesmo que o céu estivesse desabando em nossas cabeças.

Nesse testemunho, ela me permitiu, por amor, amizade e confiança de que me orgulho merecer, penetrar nas dimensões de sua alma que guardam de forma indelével a marca da dor da cor da qual eu, pateticamente, havia suposto que nela doeria menos.

O apelido de "Poliana" foi mais uma expressão de minha limitação para compreender sua forma de administrar dores e aflições da negritude com dignidade e sem autocomiseração. Obrigada Sônia pela forma como você nos honra e a si mesma.

Nasci[74] num dezembro no dia 6 (ano não declara), em São Paulo, Capital, no bairro de Itaquera, na época Itaquera do Campo, filha de Zilda Gama Pereira Nascimento e Benedito Mineiro Nascimento. Ela empregada doméstica, ele um homem trabalhador, caminhoneiro, trabalhava no Mercado Municipal. Minha mãe uma guerreira, uma mulher que queria ser professora, filha de Castorino Alves de Alencar Pereira, um homem oriundo de Florianópolis, não se sabe porque foi parar naquelas plagas, em Ijaci – um povoado da Cidade de Lavras-MG, homem letrado, espírita, trabalhava na lavoura, única pessoa na região que sabia ler, tornou-se o professor local, tinha muitos alunos e sempre dizia para minha mãe que ela o substituiria e que seria uma grande professora. Criou o primeiro Centro Espírita de Ijaci, minha mãe, num retorno à Lavras, recebeu a Ata de Constituição do Centro Espírita, lavrada por meu avô. Ele era o ídolo de minha mãe de quem não se separava, para ciúme e desespero de minha avó, Maria Augusta Alves de Alencar Pereira, uma católica que não permitia que nenhum de seus oito filhos (João Batista, Marta Augusta, Zilda Gama, Jequi Solimões, Ynah Augusta, Emílio Luiz, Joana D'arc e Áurea Celeste, um a cada dois anos), conhecesse outra religião que não a sua.

O sonho de ser professora começou a se desmoronar quando aos oito anos de idade, na 3ª série, minha mãe perdeu seu pai após sofrer um acidente de caminhão. Os irmãos mais velhos foram trabalhar em outras cidades e a minha avó precisava de alguém para cuidar das crianças a fim de que pudesse também ela trabalhar, tirou-a da escola. Como desejava muito estudar, ser professora, sua madrinha, cujo marido tinha uma farmácia, sabedora da situação difícil que a família enfrentava, prometeu levar a menina para que pudesse concluir seus estudos. Tinha quase 10 anos de idade.

[74] Testemunho concedido em 08/12/2004 – "Dia da Justiça", que a entrevistada fez questão de frisar.

Naquela casa, a madrinha colocou um banquinho no fogão e ensinou-a a cozinhar e a fazer todo o serviço doméstico; assim, nunca mais freqüentou escola. Como era muito esperta, foi chamada a ajudar também na farmácia, o padrinho animou-se com seu interesse e ensinou-lhe muito sobre a atividade e lhe dizia que mais tarde podia estudar e ser uma farmacêutica. Como estudar era tudo o que desejava e lá não teria oportunidade, aos 15 anos foi para o Rio de Janeiro onde trabalhava sua irmã Marta, que lhe arrumou uma casa de família para trabalhar. Não ficou muito tempo porque o patrão a assediava muito até que um dia a patroa saiu e ele tentou pegá-la. Ela correu para o banheiro até a chegada da patroa, contou-lhe o ocorrido e levou uma bofetada no rosto porque, conforme gritou, seu marido jamais sequer olharia para uma negra como ela.

Voltou para São Paulo, arrumou um emprego numa casa de família, gente "boa". "A casa era dela", fazia todo serviço e cuidava dos três filhos, o mais velho tinha a sua idade, o segundo dois anos mais novo e a terceira, cinco anos mais jovem, minha madrinha. Trouxe dois de seus irmãos para São Paulo, arrumou-lhes emprego para ajudar a mãe em Minas. Ficou ali até se casar, aos 20 anos de idade. Meu pai trabalhava muito, queria dar à família o que não tivera. Dois anos depois, aos 24 anos, morreu de TB (tuberculose) o estigma da doença não permitia nem que se falasse seu nome. Eu soube recentemente a verdade, porque fomos informadas que sua morte se deu em decorrência de um acidente de carro, inventou isto para que não sofrêssemos discriminação em razão da doença.

Viúva, com duas filhas, eu e minha irmã Suely, mais nova que eu exatos um ano e dez dias, voltou para a casa de minha madrinha onde ficou pouco tempo porque já havia outra empregada em seu lugar. Sem condições de sustentar-se e a nós, recorreu ao Serviço Social para obter uma sacola de alimentos. Para ela uma grande humilhação. Com um emprego, retornou ao Serviço Social no mês seguinte, enfrentou fila e, com muito orgulho, informou que não fora pedir e sim devolver o cartão porque conseguira emprego.

Foi trabalhar numa pensão cuja dona a aceitou com as duas crianças, tratava-nos muito bem. Como cozinheira ela fazia almoço e jantar para mais de 20 pessoas, cuidava de tudo, fazia feira e compras na venda. Na casa também tinha uma arrumadeira, que saía para dançar com a patroa e, como sabia de alguns dos seus segredos, tinha privilégios e era branca. Sem motivo, a patroa que era "gente boa"

começou a implicar por qualquer coisa até que um dia humilhou-a tanto porque não havia limpado a casa que ela respondeu que não era arrumadeira e sim cozinheira e que falasse com a responsável pela limpeza e ouviu a seguinte resposta: “quem tem duas filhas aqui é você e não ela”. Minha mãe, que terminava de fazer o almoço desligou o fogão, foi para seu quarto, colocou nossas roupas num saco e foi embora, não sabia para onde ir, ficou na calçada chorando, a patroa, pediu desculpas e implorou para que ela esquecesse tudo aquilo e voltasse para terminar o almoço. Ela disse que perdoava, mas não voltava porque continuava com as duas filhas e ali estava pagando muito caro por isso. Foi prá casa do meu tio que, já casado, morava na casa da sogra. Trabalhou em outras casas de família, porém, não podia nos levar, suas filhas e sua irmã, Áurea, de 15 anos, que viera de Minas para trabalhar. Precisava encontrar um lugar para ficarmos juntas. Contou-nos que juntou um dinheirinho, foi para Aparecida do Norte e diante de Nossa Senhora Aparecida, rezou e pediu-lhe: “ó minha mãe, Seu filho levou meu marido e eu não vou conseguir sozinha criar as minha filhas, venho aqui aos vossos pés pedir sua ajuda e proteção para cuidar, educar e formar minhas meninas...” e nos consagrou à Nossa Senhora Aparecida. Disse que enquanto rezava, foi sentindo uma força e uma coragem, voltou para casa disposta a enfrentar o que desse e viesse.

Conseguiu emprego com um advogado, que a encaminhou para o Serviço Social para nos internar na Creche Baronesa de Limeira. Ela nos levou e entregou para uma freira. Quando esta abriu uma porta para entrar conosco, ela arrancou-nos das suas mãos e saiu correndo. Voltou ao Serviço Social para tentar conseguir um emprego para podermos ficar juntas, todos já sabiam de sua fuga. Surgiu uma vaga numa creche onde iria morar e trabalhar conosco. Ficava na Avenida Angélica, nº 842 – bairro Santa Cecília, chamava-se Lar São José da Santa Casa de Misericórdia de São Paulo. Era um sobrado enorme, tinha dormitórios, sala de jantar, escritório, saleta, rouparia, copa, cozinha, despensa, lavanderia, salas de aula para o jardim da infância, salão, um enorme quintal. Ela foi trabalhar como cozinheira, havia outras profissionais, lavadeira, passadeira, pajem, gerente e a diretora. Foi sempre muito agradecida por esta oportunidade, estávamos com 3 e 4 anos. Nesta creche, fazia de tudo, queria ficar lá porque estávamos juntas e podíamos comer, estudar, e nos formar. Houve tempos em que a diretora chegou a deixar entre crianças, adolescentes e jovens, cerca de até 80 pessoas, sob sua responsabilidade, se algo acontecia com elas, cobrava da minha mãe

e não da gerente ou da pajem. Dizia que as meninas todas eram muito apegadas à minha mãe e que a gerente, a passadeira, a lavadeira eram pessoas doentes, e, a frase mágica: “e elas não têm filhas aqui”. Então, alguém passava mal, ela tinha que correr para o Pronto Socorro da Santa Casa, levar para médico, marcar consulta. Era também com ela que as meninas conversavam, se aconselhavam, se informavam, confidenciavam, chamavam-na de “mãe” e era a mãe de todos ali, para ciúmes da diretora. Também iam para lá algumas meninas que engravidavam e que as famílias não queriam que a “sociedade” soubesse, ficavam e minha mãe cuidava da menina, fazia-lhe as vontades porque estava grávida, requeria tratamento especial, acompanhava ao hospital e nascida a criança, ela é quem levava para a família adotiva. Era tudo gente branca, minha mãe sofria muito.

Tinham também as meninas que foram adotadas e depois devolvidas, voltavam terríveis, algumas deprimidas, minha mãe cuidava delas, também lhes dispensava tratamento especial. Com as funcionárias doentes, também tratamento especial. Eu queria ser igual a ela, fazer o que ela fazia, ser muito boa e generosa. Todas nós, quando nos machucávamos, corríamos para ela. Ela beijava e pronto, o ferimento estava curado. Com as outras meninas ela carregava no colo, agradava e beijava, minha irmã reclamava e ela dizia que nós tínhamos mãe e elas não. Minha irmã dizia que queria ter a nossa casa para não dividir a mãe com ninguém. Eu gostava muito do Lar, apesar de todo o ranço racista às nossas coisas: como do samba, das escolas de samba, dos traços físicos, do cabelo pixaim, da macumba, tudo era com muito preconceito, mas não me dava conta porque razão eu queria ser branca. Havia uma senhora negra que sempre pedia comida e roupa, era a “Maria Pidoncha”, apelido dado pela diretora, nos matava de vergonha. As meninas negras, com exceção da Inês, que era muito inteligente, respondona, duas gêmeas, Virgínia e Verônica, que lá permaneceram até os 10 anos de idade, filha de uma empregada doméstica muito bonita e “inteligente” e nós, nenhuma outra menina negra estudou, foram para a casa de família ou colégio interno.

Eu era muito “moleca” e “levada”. Apanhei muito de minha mãe, mas a grande maioria das vezes foi por causa desta diretora e de uma gerente; elas exageravam no relato das coisas que eu fazia e até criar situações das quais não participara. Minha mãe me batia e chorava, às vezes, mais do que eu. Eu apanhava e chorava e parava logo para consolá-la. Um minuto depois eu estava sorrindo e brincando com ela para

não achar que me machucou. Eu me lembro que dizia para ela: ”não liga, boba, não doeu” e ela dizia: “você viu o que elas falaram de você?” Ou “você viu o que você fez?” Eu era “bocuda” e, às vezes, respondia. Ele humilhou muito a gente, (choro)... minha mãe e a nós duas, e dizia que era para eu aprender.

A Santa Casa tinha muitos benfeitores e muitos contribuíam com o Lar e nas férias nós íamos para a casa de algumas destas pessoas para trabalhar e fazer companhia para as crianças, para mim era divertido eu aproveitava muito, não éramos tratadas como empregadas, comíamos na mesa, nós éramos as meninas do Lar São José. As mais velhas até viajavam com esses e assim conheciam outros Estados. Nas férias de minha mãe, de duas semanas, nós viajávamos para a Aparecida do Norte ou para casa do primo do meu pai que tinha 5 filhos, ou do meu tio, Jequi, que já morava em sua própria casa e tinha uma filha e algumas vezes, para Santos porque recebia “convite” de um desses benfeitores, era um casal com um casal de filhos, “gente boa” que tinha um apartamento lá, e nos levava, ela pagava com o trabalho doméstico. Era uma felicidade, ficar também com nossa família e ter a mãe só para nós.

Estávamos adultas quando nas nossas conversas, nos falou muitas outras situações que havia passado no Lar. Não nos deixava saber para que não quiséssemos sair dali, do lugar que tão bem nos acolheu, onde podíamos estudar, comer e que muito contribuiu para a nossa formação. Veja, nós íamos ao Teatro Municipal, eu tinha 5 anos quando assisti pela primeira vez um balê infantil, o irmão da diretora era vereador e mandava convites para o concerto matinal que havia aos domingos. Minha mãe entendia que devíamos conhecer para dizer se gostava ou não. Quando fui, adorei, até hoje conheço um pouco e gosto muito de música clássica.

Como tudo acaba, o Lar São José também acabou, fechou suas portas, a Santa Casa passava por dificuldades, e assim, de uma casa de 25 cômodos, nós fomos para um quarto de um pensionato também pertencente à Santa Casa, onde cabiam duas camas e nós éramos três pessoas, dormíamos atravessadas, nós, adolescentes, morríamos de vergonha daquela casa, por causa das colegas. E minha mãe dizia: “vocês vão falar com as colegas, as que vierem e voltarem são as amigas”. Tivemos que recomeçar e a partir dali seria por nossa conta, não tínhamos praticamente nada. Só minha mãe trabalhando diretamente na Santa Casa, ganhando quase nada, nós saíamos da escola e almoçávamos na Santa Casa. Nós tínhamos 14, 15 anos e terminávamos o ginásio. Mais tarde, a Ling conseguiu um estágio de professora na

Igreja em que freqüentávamos, e eu fui para uma lojinha, fiquei pouco tempo porque precisava dedicar mais tempo aos estudos, era uma obsessão para minha mãe, estudo e casa própria. Dizia que poderia não nos deixar uma casa mas estava nos preparando, para que pudéssemos adquirir uma.

Depois, trabalhamos em outros lugares, com alguns daqueles benfeitores. Aos 18 anos, fui trabalhar na Santa Casa como Secretária e a Ling foi para a Sociedade Pestalozzi de São Paulo, dar aulas para crianças excepcionais. A presidenta desta escola era amiga de uma das beneméritas do Lar São José, sra. Maria Aparecida Barbosa, psicóloga que respeitava muito a mamãe e gostava muito da gente. Agora, o sonho de nossa vida era ter uma casa, nós três estávamos trabalhando, daria para pagar um aluguel. Logo, uma ex-gerente do Lar "muito querida" comprou uma casa e ia desocupar a que morava de aluguel, perguntou se havia interesse, e mais, para a casa nova queria tudo novo, assim, deixou a "nossa" praticamente montada. Ficava numa vilinha, na Rua Fradique Coutinho, 342 – casa 6, em Pinheiros. Era um palacete para nós. Na vila tinha inúmeras casas, com entradas independentes com portão e tudo, a nossa era lá em baixo, aquelas coisas que os portugueses faziam, casa em cima, em baixo, mais abaixo, mais acima, em frente, atrás, nas laterais. Era o nosso palacete. Nós tínhamos um lugar para morar como uma família normal, levar os parentes, eles poderiam dormir em nossa casa. Um sonho. Uma das nossas "irmãs", a Pedrina foi conosco.

A casa própria foi assim: uma das meninas do Lar, a Olga, havia se casado com o José, o "irmão adotivo" da diretora e ambos estavam sempre lá em casa e numa dessas visitas ele falou: "mãe, nós compramos uma casa, é um conjunto residencial que está sendo construído na Rodovia Raposo Tavares; de um lado serão casas mais simples e do outro, onde iremos morar, as casas serão maiores para funcionários mais graduados". A mamãe perguntou como havia conseguido, ele desconversou e não deu a informação. Nós ficamos com aquilo na cabeça, ter a casa própria. Minha mãe começou a dizer para rezarmos porque se fosse da vontade de Deus e de Nossa Senhora Aparecida nós também teríamos nossa casa naquele lugar. Poucos dias depois, apareceu em casa o Bia, filho da passadeira do Lar São José. Ela comentou com ele sobre a visita do José e sobre o conjunto na Raposo Tavares. Ele sabia e, inclusive, já havia feito sua inscrição. Informou que era uma reunião de cooperativas, o INOCOOP – Instituto de Orientação às Cooperativas e o superintendente era o sr.

Zezé, irmão da diretora, o que havia sido vereador. Forneceu todas as informações, o endereço e o telefone para conversar com ele. Era uma pessoa com um grande coração e tinha respeito e afeto por nós do Lar. Nós sempre trabalhamos em suas campanhas eleitorais fazendo boca de urna e, mesmo tendo acabado o Lar, nunca deixamos de visitar a diretora e sua família. Não é preciso dizer que no dia seguinte, minha mãe ligou para ele e qual não foi a sua surpresa quando ele falou: "mãe, você não tem casa? mora de aluguel? a primeira pessoa que eu perguntei para Maria Olímpia foi por você e ela disse que você não precisava!!, pelo amor de Deus mãe, venha amanhã aqui, nós vamos conversar, tem uma desistência, traga seus documentos. Só que as pessoas estão pagando há quase quatro anos uma poupança, não é muita coisa, mas você vai ter que arrumar esse dinheiro, se não de uma vez, em duas ou três vezes no máximo e deixa o resto comigo". Minha mãe, uma vez por semana, cozinhava para a sra. Aparecida Barbosa, a psicóloga, e neste dia contou sobre a casa e a proposta do sr. Zezé. Informou que não tinha o dinheiro e nem onde conseguir. Ela já era nossa fiadora na casa em que morávamos. Ela ouviu e disse: "mãe, eu te arrumo esse dinheiro, a senhora me paga como puder". Ela foi conversar com o sr. Zezé e fechou o negócio, a única coisa que ele pediu foi que jamais abandonássemos a Maria Olímpia.

A casa não pôde sair no nome dela porque o seu salário não alcançava o mínimo necessário para a inscrição. Tão logo possível passei para o nome dela, a casa era dela. Olha, as casas foram sorteadas, mas eu até hoje desconfio porque a localização da nossa casa é das melhores, fica exatamente no meio do conjunto, na quarta travessa, você subindo para a Raposo Tavares ou descendo para a Avenida Corifeu de Azevedo Marques, é a mesma distância. É uma casa, no meio do primeiro quarteirão, com quatro cômodos, uma sala, um quarto, um cozinha e um banheiro, uma escada de apenas 3 degraus para acesso à casa. As casas da esquina tinham três e quatro dormitórios e as que ficavam em frente a nossa tinham dois e daria para fazer garagem e em cima aumentar a sala. Falamos com ele, respondeu dizendo: "mãe, é melhor ficar com esta casa pequena, tem espaço e vocês podem aumentá-la, a prestação é baixa e as meninas podem se casar e a senhora poderá continuar a pagar sozinha e mais, a senhora vai envelhecer e não vai poder ficar subindo e descendo escada. Não está no inicio da rua, que chama ladrão, porque isso aqui vai melhorar muito e vai chamar a atenção". Olha, não foi uma benção? Não foi escolhida a dedo?

Então, fomos pagando e dois anos depois eu fui receber as chaves sem que elas, minha mãe e minha irmã soubessem. Quando cheguei e mostrei, nós nos abraçamos e choramos muito porque a coisa que ela queria era ter uma casa e para isto ela rezava toda noite.

Acredite, no dia da mudança, eu fugi, eu não consegui, eu não ajudei em nada, justo eu que acompanhei todo o processo porque estava no meu nome, fazia parte da cooperativa, tinha que comparecer às reuniões, foi muito forte. No dia da mudança eu fui visitar um primo no Hospital que teve o corpo inteiro queimado. Eu me arrependo muito. E aí nós fomos devolver as chaves para o proprietário. Uma vez minha mãe foi reclamar dele na delegacia porque tentou aumentar o aluguel num valor muito superior ao permitido, ele foi chamado, ficou com um pouco de raiva, ele gostava muito dela, mais se aproveitava dos inquilinos. Imagina com a gente, só mulheres, mas depois desta, nunca mais vacilou conosco. Entregamos as chaves e ele disse: "dona Zilda, eu estou muito triste porque vou perder uma inquilina como a senhora que nunca atrasou um aluguel (não atrasava nenhum pagamento, nem prestação) dizia que nós pretos só tínhamos o nome como garantia), mas por outro lado estou feliz porque a senhora está saindo daqui para a sua casa". Ele veio conhecer a nossa casa. Foi uma loucura. Mudamos para "nossa mansão" em 04 de maio de 1974. Quando cheguei, nos abraçamos e choramos muito. Primeira providência: arrumar um lugar para ela, Nossa Senhora Aparecida; depois o restante.

Minha tia Áurea ficou viúva, 35 anos de idade e 8 filhos. Minha mãe esbravejava muito a cada gravidez, depois dizia: "Ah!, já está aí, agora bola pra frente", era sua irmã e afilhada. Alguns dos meus primos e primas iam para o colégio ficavam conosco o final de semana. Saíam do colégio e ficavam aqui em casa, ao término do ensino fundamental voltaram para casa. A caçula saiu de casa para se casar, em 1997.

Quando se aposentou voltou a estudar, a escola mudou. Agora está estudando, e curte tanto a escola que faz os trabalhos de casa mais rápido e por volta das 15 e 30h, prepara toda a lição, depois se deita para descansar, reza o terço e vai para a escola. Ela vai sozinha.

Ultimamente, nós a temos visto chorando, porque, acredite, acha que nos passou muita responsabilidade cuidando das outras pessoas, que não tivemos tempo de casar. Pode? E eu digo: "você acha que se a gente quisesse casar, a gente iria ligar prá você?" Eu ergo as mãos para o céu, por não ter me casado, por poder estar no

meu porto seguro, minha mãe é meu porto seguro, minha irmã, minha casa, é uma felicidade.

Veja, se eu não dou notícias o dia inteiro ela liga e deixa recado no celular: “Sônia Maria, é sua mãe, quero saber aonde você está, te avisar que você tem família”. Graças a Deus que somos filhas dessa mulher. Eu tinha muita vergonha, porque achava que não tinha feito nada para recompensar-lhe todo o sacrifício. Tem uma coisa que é muito legal, ela nunca nos apresentou sua vida, como algo de muito sacrifício, sofrimento ou coisa parecida. Pelo contrário, fala o tempo todo que a Ling saia da marginal do Tietê, pegava o ônibus, ia prá Campinas para estudar e voltava. Realmente, depois ficou morando por lá, o curso passou a ser integral, foi na época em que você me indicou para trabalhar no Metrô prá ajudar a aumentar a renda, para dar suporte a ela. Quando terminou seu curso, voltou a trabalhar e me ajudou a segurar a faculdade Ela nos passou isso. O de ajudar os outros porque sempre tivemos quem nos ajudasse, ensinar, porque tivemos quem nos ensinasse, dar oportunidade para os outros porque tivemos muitas. Tem que passar, tem que multiplicar.

Não cabia um homem nesta orquestra, iria quebrar a harmonia. Esta figura pai e mãe, homem e mulher, para mim era ela. Depois de meu, pai minha mãe nunca mais namorou, ela era muito brava, autoritária, doce e independente. Meus tios e nós todas, nos pelávamos de medo. Eu nunca ouvi meus parentes falarem de alguém interessado nela, e olha que era muito bonita e ... doce. Mas, imagina assumir seus irmãos, filhas, biológicas e não, sobrinhos. Não dava para dar mole mesmo e que homem suportaria isto?

Minha mãe queria muito estudar, tinha fixação com estudos, sempre exigiu da gente que entregássemos em suas mãos um diploma de curso superior. Sempre exigiu, examinava caderno, tomava lição todos os dias, exigia a tabuada na ponta da língua. Dizia que estava queimando umbigo no fogão de patroa para que nós não tivéssemos que fazê-lo, portanto a nós cabia estudar. Estudar muito para não depender de ninguém, a não ser de nosso próprio esforço. Nós tínhamos que ter o que era nosso. Talvez ela não pudesse nos dar muita coisa, uma casa, por exemplo, mas queria nos dar condição para que nós pudéssemos comprar. Como meninas do Lar São José, nós fomos bolsistas no curso primário do Externato Casa Pia São Vicente de Paulo, das Irmãs Vicentinas, está lá até hoje na Alameda Barros, bairro de Santa Cecília, uma escola muito boa. Depois, Seminário Nossa Senhora da Glória, na

Avenida Nazaré, hoje Faculdade de Música e Artes da UNESP, no bairro do Ipiranga, e cada sucesso, aprovação, promoção, minha mãe dizia “não estão fazendo mais do que a obrigação, nós somos sobreviventes, os nossos antepassados, com muito sofrimento, vieram em navios horríveis e sobreviveram para que nós vencêssemos aqui”. E sempre exigiu muito que nós estudássemos, brigou nas escolas, agradava também as freiras, levava balinhas de coco, bombom e essas coisas, tudo isso porque ela achava que melhorava nossa aceitação. E para nós dizia que elas sempre tinham razão: “as freiras sempre têm razão”. Nós nunca tínhamos razão se elas chamassem para reclamar. Até que um dia uma das freiras chamou a minha atenção e disse para minha mãe que eu era arrogante e tinha o nariz arrebitado e, para meu espanto ela respondeu: ”mas a senhora quer que eu corte a ponta do nariz da minha filha?” Eu não acreditei, fiquei muito feliz porque pela primeira vez na vida, ela me deu razão; primeira vez que ela não disse que as freiras tinham razão e que eu estava errada. Nós duas comemoramos muito, voltamos para casa rindo, batendo uma na bunda da outra, beijava o seu rosto e a partir dessa data ela nunca mais disse que só os outros tinham razão e a gente não. Quando acontecia alguma reclamação, nos sentávamos, conversávamos, e ela dizia: “eu quero confiar em você, me conte exatamente o que aconteceu, a verdade, que eu vou confiar em você”. Então foi muito boa essa experiência da escola, da minha mãe contra as freiras.

O ginásio, enquanto a Ling e outras foram para o Colégio São José que pertencia à Santa Casa, lá as meninas passaram por discriminações, a minha irmã queria fazer o Curso Normal, mas as meninas do Lar São José que eram pobres, tinham que fazer o curso de Secretariado, mas ela queria ser professora, imagina o que significava para a minha mãe ter uma filha professora, era tudo o que ela queria ser; queria fazer o Curso Normal e as freiras insistiram no Secretariado, minha mãe foi conversou, pediu, implorou, e elas concordaram, mas disseram que ela não conseguiria lecionar porque não encontraria emprego por ser negra. Ela conseguiu estágio, e no fim do último ano já lecionava. Estava com 16 anos. Ela ficava revoltada com tudo isso. Eu, em compensação, sempre consegui “tirar meio que de letra”, porque quando elas pensavam em falar alguma coisa com conotação racial eu dizia: “você não está me ofendendo? Sou negra mesmo, o que mais tem a dizer?” Repetia as palavras de minha mãe quando reclamávamos que alguém nos ofendera chamando-nos de negrinha. Ela mostrava um espelho e dizia: “é o que você é, negra mesmo, e daí?”.

Eu fui fazer o 5º ano no “Godofredo Furtado”, em Pinheiros, colégio estadual, mas não me adaptei, habituada que estava com escola de freiras, com organização, disciplina, salas de aula não muito cheias. Fui para o Seminário Nossa Senhora da Glória, colégio dirigido pelas freiras Josefinas, a mesma congregação das da Santa Casa e do Colégio São José, uma escola estadual muito concorrida porque tinha também curso profissionalizante, como corte e costura, bordado, culinária, economia doméstica e as demais matérias.

Com exceção de Matemática, motivo da minha reprovação na 3ª série, nas demais matérias eu era boa aluna. Gostava muito de História, Inglês e Português. Ingressou uma professora negra, a Dra. Clélia, a única daquela escola, ela era advogada, e eu sempre fui liderança e ela gostou dessa história e praticamente nos adotou, as duas alunas negras da classe, eu e a Zélia. Ela dizia: “vão fazer de tudo pra vocês não chegarem lá, não desanimem, nós vamos juntas, nós vamos lutar e vamos chegar lá juntas”. Ela nos estimulava muito, creio que por isso não sabia se havia racismo porque eu não sentia. Havia muitas alunas negras, a maioria era do internato. Nós, alunas negras externas éramos poucas. Ela me colocou como sua assistente, eu era representante da classe, passei a estudar muito mais, ela era professora de Português. Fazia chamada oral freqüentemente e eu sempre estava com a lição em dia, sabia tudo e ela se orgulhava. Ela deu muita força, mas, também, cobrava muito das duas. Dizia que nós tínhamos que saber o que era ser liderança, era ir à frente, falar, estudar, porque nós éramos negras e o mundo (risos) conspirava contra a gente. Nós tínhamos necessidade de retribuir isso para ela, então na aula de Português, nós sempre fomos as melhores alunas da classe.

Mas, neste sentido, a formação do Lar São José contribuiu muito, com exceção de Matemática e Geografia, eu ficava junto com as meninas mais velhas quando elas estudavam, assim, aprendi muito com elas como falar corretamente o português, conhecimentos básicos de Inglês e Francês, a localização dos Estados brasileiros, dos países latino-americanos e europeus e suas capitais e, principalmente, História, que eu gostava muito. No curso profissionalizante eu gostava muito de corte e costura, fiz muitos trabalhos e tenho o meu caderno de anotações até hoje.

Até o 3º ano ginasial eu queria ser religiosa, mas chegou no colégio uma freira de nome Umbelina, trabalhara com índios no Amazonas, era consciente, criticava as mordomias das freiras do Seminário e disse que se fosse para levar aquela vida,

melhor seria servir a Deus através do sacramento do matrimônio. Não precisou mais nada para eu jamais voltar a pensar no assunto.

Concluído o ginásio, fui tentar fazer Contabilidade, no “Colégio Frederico Ozanan”, uma escola particular. Após um ano, com muita dificuldade porque detestava Matemática, entradas e saídas, ativos e passivos, fui fazer Colegial, voltei para a escola pública clássica, à noite, no “Macedo Soares”, ali na Barra Funda. O diretor era interessante, mas os professores não se interessavam tanto pelos alunos como nas escolas religiosas, e a discriminação era mais explícita. Eu tinha apenas três colegas e eram brancas, não havia muitos negros, nós os evitávamos. Eu porque eles eram o protótipo de tudo de mal que eu sempre ouvira falar no Lar sobre os negros. Ficavam no fundão, respondiam, não faziam as lições e eles, creio, porque eu me comportava como “branca”. No final do 2º ano, eu fui com as três colegas, mais alguns alunos, prestar supletivo no Rio Grande do Sul, minha mãe quase morreu porque faltava apenas um ano e esse negócio de supletivo não era sério. Eu vi uma oportunidade para viajar com colegas e fui. Saímo-nos muito bem nas matérias que prestamos. Quando chegamos, soubemos que seria realizado o mesmo exame supletivo na própria escola. Fiz, fui aprovada. Fui fazer cursinho.

Para entrar na USP fiz cursinho, o Objetivo, na Paulista, ganhei uma bolsa de estudos, eu já trabalhava na Secretaria da Fazenda. Ali eu estudei muito, queria fazer faculdade. Apesar de gostar muito de filmes, livros de julgamento, e os professores falarem que eu deveria prestar o vestibular para Direito porque estava preparada para entrar na USP, eu dizia que iria prestar Ciências Sociais, influenciada pelo momento político que vivíamos, pela Inês, uma das “irmãs” que eu admirava muito e já era socióloga, ela estudou na Maria Antonia, era amiga do Zé Dirceu, Aloísio Ferreira e de toda a turma, trabalhava na Secretaria da Fazenda com a mãe do Travassos (um ícone da luta contra a Ditadura, procurado pela polícia política) e no ao Lar São José a diretora falava muita em política, seu irmão era vereador, algumas das meninas mais velhas, como a Inês, ousavam até discutir com ela, lia-se muito lá, diariamente o *Estadão*. Mas, o verdadeiro motivo de eu não fazer o curso de Direito é que eu achava que não era para mim. Cursar Direito, na USP, a Faculdade de Direito do Largo São Francisco? Eu achava que não era prá mim, eu jamais seria uma advogada. Por que? Eu sou negra, eu não tinha muita confiança, apesar de todos os esforços de minha mãe. Ela era uma mulher confiante, e sempre tentou nos contagiar, mas eu não

confiava no meu taco, mas minha mãe eu sentia, queria que eu fizesse faculdade de Direito (choro) eu achava também que devia fazer Direito porque quando eu completei 15 anos eu ganhei um saltinho (chorando) e fui pro Tribunal de Justiça assistir o júri, tinha um policial lá, eu fiz cara feia para dizer que eu tinha 18 anos, no final o pessoal saiu, eram os jurados e eu perguntei ao policial: "o que é que eles vão fazer agora? O policial disse: "não vem com essa cara que você não tem 18 anos."E ele deu todas as dicas prá que pudesse assistir, mas num determinado momento eu achei que não dava para fazer e era o que eu mais queria na vida (chorando).

Eu já assisti a mais de trezentos júris na minha vida. Eu, no início ia escondida, mas achava que aquilo não era para mim, quantas vezes eu, assistindo júri, eu ficava chorando, perguntando por que não pode ser pra mim? Por que eu não poderia fazer aquilo? (chorando). Então, entrei na USP, nas Ciências Sociais, e me dei por satisfeita.

Comprei roupa nova para o primeiro dia de aula. Primeiro e segundo dias de aula, sem entender nada, no terceiro, tomei coragem e terminada a aula do José de Souza Martins, reuni as colegas do Objetivo que ingressaram no curso e fomos falar com ele para falar de maneira mais fácil, começar abaixando um pouco o nível para que pudéssemos entender porque éramos alunos novos e não compreendíamos nada. Ele nos mediu de cima em baixo o que nos arrasou, e disse que nós é que devíamos estudar para alcançá-lo, se nós não sabíamos onde estávamos, aquilo era uma Universidade. Ficamos muito mal, éramos um grupo de três alunos, ninguém terminou, uma foi para a Educação, um foi embora para Londres, e eu.

O primeiro ano foi terrível, terrível, por não entender nada, mal sabia expor a minha dúvida, mesmo assim ia tentar conversar com eles, eram poucos os professores que davam atenção, eu achava que tinha que me esforçar mais. Lá eu sentia discriminação. Havia um rapaz que fora preso e voltou, Mantovani, estava muito adiantado, morava no mesmo Conjunto Residencial que eu e ficamos amigos, estudamos juntos, discutimos muito, comecei a entender. Quando tive aula de Antropologia e se discutiu sobre o negro, eu não me via naquela fala, para mim a discussão não levava em conta o próprio negro, eu não me vi, não me identifiquei com aqueles estudos, eles discutiam o negro de uma forma tão folclórica, prá minha época era folclórica, que um dia eu tive coragem de levantar e dizer: "Não é nada disso, minha vida não é isso, nós temos uma vida." Acabaram comigo, me ridicularizaram e eu abandonei a faculdade. Mas os estudos se baseavam numa obra de uma autoridade

branca sobre negro. A sensação era de que ele só não havia entrevistado um negro. Aí desisti de vez, eu podia não saber muito sobre minha identidade, minha raça, minha comunidade, mas eles também não.

Era muito cinismo também. Veja essa: imagine, nos idos 1974-75, tinha uma colega branca que nos convidou para ir a sua casa, ela era do Centro Acadêmico, participava das assembléias e quando lá chegamos havia uma empregada negra toda uniformizada de vestido preto, aventalzinho branco e touquinha branca, ela chamava a empregada através de uma campainha que ficava sob a mesa que ela acionava com os pés. A mulher vinha e ficava em pé ao lado dela aguardando ordens da revolucionária. Parecia uma cena de novela da época da escravidão. Revoltante!

Outra: eu comprei roupa nova para o primeiro dia de aula USP, quando cheguei e toda aquela gente com roupa rasgada daquele jeito e eu com roupa nova, começou ali (risos), que horror (risos), foi ruim minha experiência. Eu tinha uma amiga, Nanci, que me falou que trabalhava numa multinacional, era secretária executiva, trabalhava com conjunto saia e casaquinho e salto alto, mas saía do serviço, ia para casa vestia-se de *hippie* e ia para a faculdade, não tinha coragem de ir de secretária jamais, morríamos de rir. Fomos nos encontrar anos depois no Fórum e posteriormente também na Justiça Federal, também fizera faculdade de Direito.

Última: Estávamos na sala de aula e passou um comando de greve comunicando que haveria paralisação, as aulas seriam suspensas em solidariedade a operários que haviam sido presos num país que já não me recordo (o que mais havia era suspensão das aulas pelos motivos mais incríveis). Nós teríamos provas no sábado seguinte e não conseguimos ter aula por causa de outras paralisações. Assim, eu falei para a professora: ”eles, já sabem tudo, quando entravam na sala de aula, faziam um debate alto nível, e nós ficamos um olhando para a cara do outro sem entender absolutamente nada”, então, sugeri à professora continuarmos a aula fora e longe daquela sala para nós os novos que não sabíamos de nada. Ela concordou. Estávamos tendo a aula quando passou o comando de greve dizendo que estávamos furando a greve e assim prejudicando os que foram para a assembléia, e nos xingaram. Eu era a única negra, e aí imagina, só lembraram da minha cara. Eu fui estigmatizada, alguns alunos deixaram de falar comigo. Foi uma violência, uma agressão. Depois disso eu achei desaforo e tive a coragem de comparecer numa festa junina que eles organizaram, se apresentaram cantores e violeiros, no final eu fui cumprimentar os

músicos e um dos alunos que era do comando de greve passou perto de nós e falou para não me cumprimentarem porque eu era uma “fura greve”, “entreguista” e mais, falou o que podia e o que não devia, hoje eu tenho minhas dúvidas, creio que o motivo não foi o fato de eu não ter comparecido à assembléia ou ter furado a greve, porque eu não furei, mas era mesmo a questão racial, como podíamos estar ali e não os obedecer?

O Rafael (um militante do movimento negro) passou por isso, o Márcio Damásio (militante do movimento negro) também. Enfim, eu estava desesperada, fui conversar, pedir socorro para o Márcio e ele me disse: “pior que eu não posso fazer nada, porque eu também estou achando isso. A gente tem é que se unir”. Eu não sei se o Márcio terminou a faculdade, porque ele também ficou muito bravo. Era tão pesado para mim que chegou uma hora que eu pensei: “o que estou fazendo aqui?, chega, não era meu lugar”. Hoje eu imagino o que os alunos das cotas devem sentir, com toda essa má vontade da maioria dos professores.

Depois de uns dez anos que eu abandonei a faculdade eu encontrei o filho da mãe do cara do comando de greve que me reconheceu e veio pedir desculpas, dizendo que era muito jovem à época. Eu lhe disse que sabia exatamente que ele era jovem, mas por que ele havia feito aquilo comigo? E ele se calou. Foi bom, lavei minha alma.

Minha mãe! Ela ficou muito feliz. Eu fiz, como já falei o Objetivo e a Ling fez Pré-Médico, ela valorizava tanto os nossos estudos que chegou a assinar a revista *Veja*, porque um professor da Ling [sua irmã] falou que seria interessante para o vestibular, deu mais uma vez, toda força. Tinha outra coisa: quando terminamos o ginásio ela disse: “e agora quero o colegial”, concluído o colegial “agora a faculdade”, eu trabalhando na Santa Casa, ela queria um concurso, era garantido, fui como escriturária na Fazenda, dizia: “vai ficar com esse cargo para sempre?” E assim foi até a nossa aposentadoria. Assim, quando chegamos com o resultado ela só dizia que estava muito orgulhosa e estava mesmo, via-se em seus olhos muita alegria. Foi muita comemoração, abraços e contou para todo mundo, ela continuava a freqüentar a casa de muitas ex-patroas e uma delas tinha uma filha com a minha idade, só que eu entrei nas Ciências Sociais da USP, a Ling na Fisioterapia na PUC-Campinas (risos, risos) e a filha dela não entrou. Uma delas perguntou: “como é que ela vai pagar?”. Respondeu: “ela é professora, dá aula no período da manhã na Pestalozzi e a tarde vai para Campinas”. Contou na vizinhança, a notícia se espalhou, ela, ria à toa. Nós morávamos

na Fradique Coutinho e todo mundo ficou sabendo que nós tínhamos entrado na Faculdade, na Santa Casa também. Aí começou o seu inferno porque provocou uma péssima reação em sua chefe geral e em alguns colegas que passaram a ignorá-la, as pessoas eram muito cínicas, uma cozinheira ter duas filhas na Universidade, uma na USP, outra na PUC? Ela fazia a dieta especial para os doentes, médicos e funcionários que tinham problema com ingestão de sal, fazia com muito cuidado e carinho, esses médicos e funcionários foram cumprimentar e a notícia se espalhou. A chefe mudou sua função, colocou-a para fazer um trabalho pesado que tinha que subir e descer escada muitas vezes ao dia e afastou-a dos médicos e funcionários. Era costume entre alguns colegas, os que acabavam mais cedo ajudavam os demais para que todos saíssem juntos, alguns deixaram de ajudar, um espanto. Eram funcionários brancos, a maioria, tinha um ou outro negro também e a chefe geral, que era japonesa.

Bem,como o curso de direito acabou entrando na minha vida? Eu abandonei a USP, a esta altura já trabalhava no Fórum como Oficial de Justiça, lá havia um diretor, mas especificamente, na 3ª Vara Distrital de Pinheiros, ele era mau e racista. Um dia tivemos uma discussão muito feia, a primeira em minha vida. Pensei que precisava fazer alguma coisa para sair dali, era o dia 29 de dezembro. Cheguei em casa, procurei por telefone uma faculdade que tivesse inscrições abertas, tinha uma única cujas inscrições terminariam no dia seguinte e era em Mogi das Cruzes, fui até lá e fiz a inscrição. Só comuniquei quando saiu o resultado e fui aprovada, ela saiu falando para o mundo inteiro, e eu dizia prá não fazer isso porque Mogi não era uma faculdade de nome e para quem estudara na USP, a discriminação era muito grande e eu achava que não era uma escola da qual devesse me orgulhar, “não conta prá ninguém”. Olha eu, de novo. Você imagina, minha mãe ficara muito feliz de eu ter entrado na USP, mas quando eu entrei no Direito, aí eu senti a realização mesmo dela, parece que dizia: “agora eu já posso relaxar?”. Eu fiquei 3 anos na USP, nunca cheguei no 3º ano porque eu ficava nisso, entra, sai, pára, eu parei duas vezes, não terminei o 3º ano, ainda assim porque eu insisti muito.

No Direito, era ruim porque era uma escola sem nome, distante, e uma fama não das melhores. Como já trabalhava no Fórum, tinha alguns conhecimentos na área jurídica. Fui eleita representante de classe, e como eu vivia careca me chamavam de Piná, a passista da Escola de Samba Beija-Flor de Nilópolis, do Rio de Janeiro. Eu me sentia super bem, estava entre os meus. No final do ano tive muita vontade de tentar a

USP, mas depois eu dizia: “não eu vou entrar, não é prá mim”. E pensava naquela gente, parecia um pesadelo. Eu não vou dizer que não me arrependi, era óbvio que se eu tivesse entrado estaria com um diploma da USP, que faz toda diferença. Mas, tenho muitos colegas que são muito bons e que fizeram Mogi, também. Mas confesso que aquela coisa, “lá eu sou amigo do rei”, eu sou representante de sala, benquista, eu tive medo de ser discriminada, mais uma vez, não vou negar, eu tive medo.

A diferença de um diploma da USP? O *status* de você ter feito USP, talvez eu tivesse aprendido mais, teria mais confiança, os relacionamentos, os professores, enfim, as arcadas. É também algo simbólico, estudar onde estudou Castro Alves e tantas figuras da nossa história, fabuloso. Mas, der verdade, você aprende mesmo é na prática. Muito bem, não fiz, não fiz, mas nem por isso sou menos advogada. Mas com a auto-estima lá embaixo, fui fazer Damásio, o curso preparatório prá concurso. Quando me perguntavam que concurso eu ia prestar eu respondia que estava ali apenas para fazer uma revisão, eu não vou fazer concurso nenhum. Eles diziam “mas por que já não aproveita que está aqui e se prepara para um concurso?” Eu dizia que não porque não estava preparada. “Mas aqui é um curso de preparação!”. Eu me boicotando, sempre achando que não era prá mim, não dava. Eu falava com os alunos brancos, nunca tive um colega negro no Damásio.

O Damásio era o curso preparatório para concurso em carreiras na área jurídica. Surgiu um concurso para Oficial de Justiça Avaliador na Justiça Federal e na mesma época para Procurador do Estado. Eu e uma colega do Fórum decidimos prestar, eu queria Oficial de Justiça e estava muito bom, ela Procuradoria do Estado. Bem, estudamos um ano inteiro, nós duas, em sua casa. Sucede que ambas as provas foram marcadas para o mesmo dia, optamos pela de Oficial de Justiça para depois nos prepararmos melhor para o próximo concurso de Procurador, eram mais de 3.000 inscritos e 90 vagas, ela foi aprovada em 55º e eu em 65º lugares. Nunca mais pensamos em outro concurso. Me aposentei nesta função.

Graças a Deus, não posso reclamar de nada, tenho salário e bom convênio de saúde. Você tem razão em falar em lenga-lenga, eu vivia dizendo que com esta idade ainda não havia feito nada na vida e conversando há um tempo com uma cliente que falava sobre seu marido e dizia o seguinte: “Dra. Sônia, ele tem 43 anos ainda não construiu nada na vida, aos 40 anos a gente já esta meio caminhando para o fim, você já tem que estar estável, já pensando em aposentadoria, já tem que ter um curso

superior”. Ela foi falando e eu me desliguei e meu pensamento viajou: é verdade, com quarenta anos, quarenta e cinco você já tem ou deveria ter tudo isso e eu tenho! Não ouvia mais o que ela dizia, comecei a enxergar muita coisa que já havia conquistado. Hoje eu vejo a vida dessa maneira, há coisas a serem conquistadas e são muitas, mas muitas já foram conquistadas, muitas.

Mas, eu me aposentei com 27 anos de serviço por causa do Geledés. Lembra-se que o pessoal do jurídico estava saindo e precisava de uma advogada? Eu participava das atividades desde o início mas, quando me internei na organização, trabalhávamos muito, todas, mas foi uma revolução em minha vida, ficar ali, período integral na organização pioneira de mulheres negras loucas de pedra. A força do Geledés, o padrão da organização, as intensas atividades que realizávamos eram assustadoras para a época. As conquistas, os eventos, o nível das palestras, o primeiro evento da saúde que trouxemos a presidenta do Programa de Saúde da Mulher Negra de Atalanta, a vinda do Harlem Desir, do Brian Stevenson, a participação na Conferência Rio Eco-92, uma das nossas numa mesa da conferência, no Planeta Fêmea montado ao lado do oficial. A participação em todas as conferências, 1993 em Viena através da Deise, 1994 no Cairo com a Edna, 1995 a Nilza em Beijin, 1995 a organização inteira em Brasília para a Marcha Zumbi dos Palmares e nós na organização do evento. Ali estava em casa, junto com os meus (as minhas), lá era o meu lugar.

Sou, finalmente, sou uma mulher negra que tem coragem de colocar no dedo um anel, entrar numa sala de audiência e esperar ser bem tratada, porque eu não tinha um pingo de confiança na minha prática jurídica, então permiti muita coisa. Eu vou te contar uma coisa: minha mãe, quando eu me formei falou: “eu vou te dar o anel”, e eu: “não faça isso, que bobagem, anel de advogada”. Apesar de estar com o diploma na mão, pensei se ela quer dar, devo aceitar, então lhe disse: “Meu Deus, eu quero sim, você quer me dar pode dar!”. Ela abriu seu armário e pegou o anel que comprou no início do ano e pagou em 10 vezes, o anel estava no armário dela, ela me deu o anel.

Eu nunca usei porque achava que eu não era uma boa advogada, e agora eu vou usar o anel, e agora eu falo:”eu já tive a experiência de entrar numa audiência e o juiz não olhar prá minha cara, eu sair me sentindo um nada, hoje eu só falo se ele olhar prá minha cara”. Eu fui fazer um divórcio, eu fui de trança, o juiz não olhava prá mim, só ficava olhando na trança e dizia assim para o casal: “Se vocês precisarem de

alguma coisa venham falar comigo”. Veja, era um divórcio consensual. Se vocês precisarem de alguma coisa falem comigo (ênfase da entrevista), eu disse: “Falar como o senhor, Excelência?” Juiz: “Sim, falem comigo, qualquer dúvida que tiverem falem comigo, vocês viram o que está escrito aqui?” Sônia: “Claro, cada um de nós tem uma via, juiz.” Então diz o juiz: “Ah, bom! Mas vocês sabem perfeitamente o que estão fazendo aqui, foram orientados nesse sentido, senão falem comigo, e agora mesmo depois se tiverem alguma dúvida venham falar comigo”. Aquilo estava me deixando daquele jeito e eu pensando: o que será que ele está querendo fazer? Então eu falei: “Mas falar como Excelência?” Aí a cliente disse: eu não estou entendendo, porque ela é minha advogada, nós somos amigas há mais de 20 anos!”. Juiz: “Ah! Então você sabe o que está escrito aí?” Cliente: “Eu sei, ela é minha amiga, mais do que advogada ela é minha amiga”. Juiz: “Mas ainda assim, digo prá vocês, se restou alguma dúvida falem comigo”.

Neste momento entra na sala o Dr. Catani, um procurador do Estado, aposentado, que é uma sumidade em Direito de Família, quando ele me viu e disse: ”Eu não acredito, meu Deus, você que está aí? ”Olha, - ele falou pro juiz – “cuidado, porque essa daí em Direito de Família é demais, hein, tome cuidado com ela...”. Foi Deus, imagine, nem sou tudo isso, mas ele falou. Juiz: “Ah é! Bom, então tá”.

Então começou a até olhar prá mim, mas eu já não conseguia fazer ou falar mais nada, mal pude assinar a ata da audiência, estava tremendo, saíamos da sala ele me chamou e eu parei de costas para ele, eu pensei: “não vou nem olhar”, ele tornou a me chamar e desta vez mais alto dizendo: “Oi, Dra. Sônia”. Aí eu me voltei, ele se levantou na presença do Catani e veio dar as mãos, eu estendi a mão, mas a vontade era dar na cara dele. Eu fui arrastada, segurando na cliente até o elevador, quando o elevador abriu a porta lá embaixo eu desabei a chorar. Ele acabou comigo, eu fico pensando o seguinte:eu sou militante, mas ninguém espera uma coisa dessa, ninguém está preparado, eu só pensava em parar. Depois, à noite eu cheguei em casa, contei em casa, rezei e pronto, agora é tentar esquecer. Na noite do dia seguinte e eu fui na reunião dos Bahai`s, do Instituto da Cura do Racismo e começamos a falar sobre as discriminações e alguém falou: ”Não, não é tanto assim! Existe racismo, mas não é essas coisas também”. Eu me descontrolei, comecei a gritar: “olha aqui, não existe racismo prá vocês, eu já pensei até em me matar e vocês vêm me falar de bondade, de doença, vamos rezar prá curar, que é isso?” Outra vez que eu também sai do sério,

porque as pessoas querem minimizar o racismo, foi no curso das Promotoras Legais Populares na OAB/SP, que você foi falar sobre racismo, preconceito e discriminação racial e a aluna falou que não existia o racismo, que ela tinha pintinha no nariz, que ela também era discriminada, que eu fui falar prá ela o que aconteceu na sala da audiência e me descontrolei.

Agora já está um pouco melhor, mas eu já passei por muitas assim, com juiz também, olhar prá minha cara e achar que sou eu a ré: "Senta lá!", antes de eu sentar do lado do advogado, aí ele pedia desculpas. Agora eu paro, paro e fico olhando prá ele. "Senta lá, não, que é isso?" Mas é duro, em sala de audiência, você ser humilhada. No Fórum, na agência do BANESPA dentro do Fórum, havia uma placa enorme escrita "Só para advogados". Eu na fila, na minha vez, a caixa pergunta: "você é advogada?" Eu voltei até a placa e lhe disse: "pelo menos, ler eu sei". Ela super sem jeito, pediu desculpas e disse: "sabe o que acontece?" Eu respondi: "há muitos anos que sei o que acontece". Eu fiz estágios no COJE - Centro de Orientação Jurídica e Encaminhamento da Mulher, da Procuradoria do Estado. Tinha a Secretária na porta, que dizia: "Agora a senhora vai entrar e falar com a advogada". As pessoas entravam e diziam: "Cadê a advogada?" Eu, às vezes até levantava para procurar na sala: "Não tem ninguém mais aqui, sou eu!". Uma vez, a moça falou: "então eu volto amanhã." Saiu da sala, só que no dia seguinte seria eu também, falei prá ela: "A senhora pode esperar que vem uma outra advogada". Não vinha, deixei ela, no final, "quer voltar amanhã?". "Não, então eu converso, a senhora é advogada?". E isso você vai engolindo porque se não você passa o dia inteiro brigando e se estressando.

Lembrei de genocída, me fez lembrar o caso da Érica, que foi obrigada a ouvir de um professor que estudava o holocausto dos judeus que à medida que ele se aprofundava verificava que o que os negros passaram na escravidão, foi Disneylândia perto do que os judeus sofreram no holocausto. Sim, ocorreu na sala de aula no curso de Direito na Universidade São Francisco, aquela no Parque do Pari. Ela começou a tremer, teve uma crise de choro, se levantou e foi embora. Ele achou que não tinha dito nada demais, o problema estava na cabeça dela e não na mente dele.

Voltando à sala de audiência, veja o que a Margareth, uma advogada negra fez. O juiz falou para uma menina, bonitinha loirinha, vítima de um assalto cujo réu era negro: "mas esses negros estão cada dia piores". E minha colega advogada negra disse: "Ah! Excelência ouviu o que senhor falou?". Ele respondeu: "Ah, doutora, me

desculpe, eu nem percebi de fato o que eu falei, me desculpe". Aí o escrevente branco, enterrou a cabeça no computador, a vítima também, ficou super vermelhinha, morrendo de medo do que poderia acontecer, o juiz percebeu, e encerrou a parte do depoimento da vítima. Em seguida mandou chamar o réu, mas ela não queria estar na mesma sala que o réu. Quando ali chegou, o réu perguntou: "e aí doutora eu vou continuar preso?". Ela falou: "acho que sim, porque você teve o azar de pegar um juiz que falou que nós, negros, estamos cada dia piores". E esse juiz pediu desculpas para ela.

O que ele quis dizer acho é que talvez os negros estão assaltando mais ou mais ousados, quem sabe. Ainda a Margareth: estavam na sala da Delegada e a cliente prestando esclarecimento, a Delegada queria forçar a mulher a dizer que tinha feito aborto e o advogado negro falou: "Eu estou passando mal, você está forçando ela a falar alguma coisa que ela não fez". Sabe o que a Delegada fez? expulsou o advogado da sala. Ela, Margareth, não falou que o advogado era o seu marido. Ela entrou numa outra salinha e conversando com alguém de lá, falou: "só podia ser preto mesmo". A hora que ela saiu, essa Margarete deu voz de prisão prá ela, prá Delegada: "pois a senhora acabou de cometer um delito, eu estou aqui cheia de testemunhas, eu estou dando voz de prisão prá senhora". Advogada não faz isso, mas depois do curso de Promotoras Legais que ela fez, ninguém mais passa por cima dela.

A Delegada começou a chorar e pediu desculpas e ela falou: "tudo bem, só que em relação ao meu colega eu não posso afirmar que ele não represente a senhora. Eu relaxo sua prisão, mas a representação na OAB a senhora vai ter que responder". É assim, as pessoas acham que podem fazer o que quiserem com os negros. Não demorou muito surgiram dois investigadores prá pegar o advogado, queriam prender o advogado, chegaram dizendo: "cadê o advogadozinho". A Margareth falou: "aquele advogadozinho é meu marido, e foi expulso da sala por aquela Delegada falou que ele só podia ser preto. Detalhe: os dois investigadores eram negros, disseram na presença dela: "ela falou isso?". "Pergunte aqui prá todo mundo". Eles disseram: "Ah! Deixa quieto" e foram embora. É poder contar como essa cumplicidade, porque antigamente isto não existia. Ela que falou: "vocês estão querendo prender o advogado, não cumpriram a ordem da advogada". Entendeu? Acham que pode falar, todo branco acha que pode falar e continua achando em 2004, dezembro, acha que podem. Alguns tomam algum cuidado porque talvez já responderam a algum processo; se não acha que pode, basta ser negro, porque não está escrito na sua cara, advogado, dentista,

por isso é que mata um jovem negro dentista, entendeu? Não tá escrito, mas ele é preto, ponto.

O SOS Racismo foi um aprendizado. Um serviço importante que visava, inicialmente, discutir com o Judiciário o tratamento dispensado aos crimes de racismo e os com conotação racial, provar através das ações propostas em favor das vítimas de racismo e discriminação racial que o Judiciário não tinha respostas para este tipo de delito que, graças à Constituição Federal de 1988, manifestou o repúdio ao racismo, que deixou de ser uma mera contravenção para integrar o rol dos crimes graves, tornado inafiançável. Porém, por desconhecimento ou falta de vontade, os juízes não queriam entrar neste debate. Já era muito conhecida, a discussão já estava posta na sociedade, teve muita visibilidade, principalmente as primeiras ações. Graças ao pessoal que me antecedeu, os doutores Arruda, Sérgio, Leila, Mariza, Isabel, e o estagiário à época Diógenes, eles conseguiram tornar o serviço tão público que o número de casos era imenso. As pessoas procuravam o Geledés para casos de discriminação ou não. A impressão que se tinha era que nós éramos seus advogados particulares, sentiam-se em casa, traziam amigos, conhecidos e demandas – e que demandas – quase transformam o serviço em *Black* PAJ[75]. Tivemos que controlar rigorosamente.

A mídia buscava no Geledés informações, casos, vítimas. Com a novela *Pátria Minha*, em que levamos a Rede Globo para a Justiça, a repercussão foi tamanha. Todas do Geledés estiveram em algum órgão de imprensa para falar sobre a novela e o caso jurídico. Fomos entrevistadas para jornais e revistas de todos os tipos, algumas semanais, eu falei para jornal japonês, e você para um jornal norueguês. Em São Paulo, todos os jornais de grande circulação comentaram a respeito e quase todos os dias pautavam o assunto. Um Cônsul norte-americano dizia que foi a guerra entre Davi e Golias, TV Globo e Geledés. Sofremos ameaças também, a dos skinheads. Entrou polícia federal, todas as organizações do movimento social, políticas e religiosas.

Quando assumi, eu não imaginava a dimensão do problema, do drama. No começo era muito dolorido, eu chorei com muitas vítimas. Uma delas estava arrasada, foi discriminada pela polícia, pelo vizinho, e teve o filho discriminado, e dizia: “faça comigo mas não faça com meu filho” Eu nunca falei com o meu filho sobre isso, eu sempre falei prá ele não meter a mão, mas quando ele meteu a mão, ele foi preso. Ele

[75] PAJ – Procuradoria de Assistência Judiciária.

foi responsabilizado porque a causa da violência nunca foi investigada, nunca foi requerida, porque sempre era com o branco e os brancos sempre têm razão“. Então era muita dor, estava desempregada, desesperada, via uma placa oferecendo vaga, quando ela chegava diziam-lhe que já havia sido preenchida, mandava uma branca e pediam-lhe os documentos, havia a vaga, foi preterida por causa da cor de pele. No hospital, um paciente branco, a auxiliar de enfermagem se aproximou e ele disse: ”não quero ser atendida por uma enfermeira negra”. Isto num hospital público, onde somos maioria ainda. Você acha que pode? Eram casos como esses que nós, Maria Sylvia, Diógenes e eu atendíamos no SOS Racismo. A vítima queria processar o réu, o algoz, e a grande maioria não queria saber de indenização, diziam que não foram buscar dinheiro e não quero mexer no bolso de ninguém, “eu quero que ela responda processo para não fazer mais isso com ninguém e aprender a respeitar o negro, pelo menos para não ser processada outra vez”. Então era muita dor, na escola, professores, que discriminavam os alunos, que discriminavam os pais dos alunos, a maneira como tratavam esses alunos. Os alunos iam, reclamaram para os pais, os pais iam reclamar na escola e eram também discriminados, rechaçados. Nós tínhamos um caso em que a mãe dizia que a professora queria que o filho dela saísse da escola, a professora dizia que não queria aquele aluno na sala de aula e tudo que dizia respeito ao escravo, ela aumentava, dizia que os negros eram mesmo escravos, que já eram escravos que vinham prá cá e tinha que ser escravos mesmo, que eles eram dóceis.

Aumentava a carga de docilidade, de preguiça, dizia que muitas vezes escravo tinha que apanhar, dizia que negro tem que apanhar prá trabalhar, isso ficava incomodando o menino e como a mãe conversava com ele, o menino levantou e disse que era mentira. Começou a discutir com a professora, foi expulso da sala de aula. A professora na diretoria, inventou outra coisa para a diretora, quer dizer, o menino sofreu uma série de agressões. Ele não queria mais ir prá escola e a mãe, preocupada, perguntou prá ele e ele acabou falando: A mãe, crente que ele ia prá escola, mas ele ia até o portão e voltava, ficava na rua, até dar o horário, aí a mãe foi chamada, porque ele estava faltando, mas a professora maldita não contou o que ela vinha fazendo com o garoto.

Outros casos como consumidores confundidos com ladrão, em lojas em que a pessoa era barrada na saída. Não tocava campainha nenhuma, mas o segurança desconfiava que cometera furto na loja e encaminhava para a salinha de revista, virava

sua bolsa no chão e não encontrando nada, pedia desculpa e mandava ir embora. Aconteceu na loja Zelo da rua 25 de Março. A moça entrou, tinha em mãos uma sacola lacrada, com uma toalha que tinha comprado na loja ao lado, procurou e não encontrando o que buscava, saia da loja quando o segurança pegou-a e conduziu para a tal salinha, abriu a sacolinha lacrada, viu a toalha, deu para o vendedor para localizar de que local ela havia furtado, só que não tinha aquele tipo de toalha na loja Zelo, sabe o que ele fez? Jogou a toalha nela e lhe disse: “Então vai embora vagabunda.” E lhe deu murro no rosto e a jogou para fora da loja, você acredita? Ela caiu, uma pessoa socorreu, e falou: “vamos prá policia”, tinha uns guardas passando numa pracinha próxima que comunicados foram até a loja onde, claro eles desmentiram, os policiais perguntaram se ela queria fazer alguma coisa, mas já dizendo que eles eram de loja e ela sozinha, para pensar bem. Deixou por isso mesmo. Então, ela tomou um táxi para ir embora e contou para o motorista e ele disse para ela ir para a delegacia, pois deveria processar a loja. Foram, o delegado mandou um investigador com ela e na loja eles contaram outra história. Os policiais estavam passando por lá, ela os apontou e eles foram chamados e confirmaram que foram chamados mas que ela se negou a ir até a delegacia e o taxista também falou ao investigador que era muita gente a passar por aquilo por isso ele a levou até a delegacia para ver se isso acaba. O investigador perguntou se tinha tido briga na loja, eles responderam que não, “então porque ela está com este hematoma?”, ele perguntou. Bem, a Zelo foi processada e condenada a pagar uma indenização. Eles sempre acham que podem, é preta, pode.

Eles se defenderam dizendo que o segurança não era da loja, só que quando os policiais foram chamados, o gerente da loja e o segurança se encontravam conversando no interior da loja e o gerente dando ordens para ele, disseram que alguém tinha avisado que ela estava furtando. E, se o segurança não era da loja, o que fazia dentro da loja, numa salinha de revistas? Não teve saída, pagou a indenização.

Outro foi o caso da mulher negra que tinha uma rotisseria num bairro classe média alta, que a mulher branca foi comprar um produto e não gostando começou a xingar de preta suja e que aquele não era local para pretos. A mulher, na realidade, queria era tirar aquela mulher negra dali. Assim também foi o caso do condomínio: nós recebemos uma reclamação de uma senhora de 70 anos que foi discriminada em seu apartamento no condomínio onde morava, entrou uma síndica nova, e colocou na porta dela que macacos não podiam morar no prédio. Ela ficou injuriada e não entendeu

nada, porque ela trabalhava na Câmara federal em Brasília, e vinha prá cá só final de semana. Ela foi conversar com o Delfim Neto, com quem trabalhara e ele perguntou se ela era a única negra a morar no prédio. Ela levou um susto, pois até então, não sabia que ela era negra, então falou: "mais que negra?" Ele respondeu: "uéeeee, negros, negras, tem outros negros no prédio?". Ela não deu resposta, foi falar com Bernardo Cabral como quem ela tinha muita intimidade. E Bernardo Cabral fez a mesma pergunta. Ela quase enlouqueceu, e quase nos enlouqueceu quando veio nos procurar, perguntava o que era aquilo, o que estavam fazendo com ela, sem saber, nós também perguntamos. Assim, contou que não se sabia negra, nunca alguém tinha dito essa coisa para ela. E o quanto isto e a sindica estavam "azucrinando a vida dela". Era certo que ela tinha alguns parentes mais escurinhos e algumas poucas vezes recebia visita deles, mas ela não e agora a sindica não mais a querendo lá porque macacos iriam poder entrar no Condomínio para visitas. Realmente essa mulher enlouqueceu. Depois nós devolvemos seus documentos, primeiro porque queria que fôssemos a sua casa conversar com ela e para mostrar para a síndica que existiam negros advogados e segundo porque, "branca" não estava segura de que, patrocinada por advogados negros, obteria êxito no processo. Ela pirou por ter sido chamada de negra, não se sabia negra e sofreu discriminação 60 anos. E a mulher dizia que queria limpar mesmo o condomínio, ela não queria negro ali, isso é muito comum, pessoas negras de uma classe um pouco mais abastada morar em algum condomínio de luxo serem agredidas, para saírem de lá.

Teve o caso da dona Aldair, num condomínio em Jandira em que propusemos a reintegração de posse por que saiu por pressão dos moradores, por ser negra. Enfim, ela acabou saindo. O processo foi tão violento que a filha não queria voltar prá lá de jeito nenhum, queria morar num lugar mais simples.

Casos como estes foram muito comuns. Este caso não foi nosso, o Dr. Nadir Campos, filho de um famoso advogado criminalista da região de Marília, professor universitário naquela cidade, achava que racismo não existia, a questão era social e não racial, porque, com certeza não havia sentido ou percebido a discriminação racial até o dia em que ele, promotor negro, casado com uma mulher branca e com uma filha clara foi discriminada pela síndica da mesma maneira dos demais casos. Queriam tirar a menina que brincava no playground, a síndica pensou tratar-se de parente de algum porteiro, tirou de lá de forma muito grosseira. Então, o caso não era mais social, ele

sentiu na pele, porque *status,* poder e talvez até mais dinheiro do que a síndica ele tinha, porém, a síndica tinha a cor diferente da dele, era branca. Moveu uma ação de racismo e, segundo consta, não foi caracterizado como tal. Meses depois, no dia 13 de maio, houve um evento no Fórum do Jabaquara para celebrar a data, na mesa estávamos, as Dras. Eunice Prudente, a professora de direito da USP, Maria da Penha Guimarães, presidenta da CONAD - Comissão do Negro e Assuntos Anti Discriminatórios da OAB/SP, Vicentinho, o deputado federal, a Coronel Vitória, o Dr. Nadir, a organizadora do evento e eu. O auditório lotado de funcionários, promotores e juízes e, para espanto de todos, começou a falar que o Brasil é racista, a sociedade paulista é racista, o ministério público é racista. A partir da agressão sofrida pela filha e percebeu que o racismo existe, que é cruel e não estava somente na cabeça de alguns negros, ficou abalado e virou “militante”. A grande maioria das pessoas, depois de uma situação como esta manifestam o desejo de contribuir com a causa, querem fazer alguma coisa porque jamais imaginaram que isto existisse e não acreditavam que poderia acontecer com alguém e justo com elas.

Eu costumo dizer: “aguarde, seu dia chegará”, porque mais cedo ou mais tarde, parece adoção, alguém lhe dá a notícia. São diversos os casos que conheço, a começar pela irmã de uma colega nossa, a família preta e ela, um pouquinho mais clara, era a branca da família, considerada branca e um dia, ela com seus 14, 15 anos, atravessava a Rua da Consolação na frente de um carro que vinha em velocidade, o motorista gritou a frase fatal: “só podia ser negra, mesmo”. Ela e a rua da Consolação inteira ouviram que ela era negra, quase foi carregada prá casa. A família negra tem o hábito de dizer para o filho mais claro que ele é branco, o branco da família. Este dia chega, ela com 14 e uma outra com 60 anos. Uns ficam sabendo pelo amor e outras, pela dor. A maioria é com muita dor. Eu tenho certeza que muitos sabem que existe mas, para não sofrer, é melhor tentar se livrar disto. Lembra das 138 cores do Censo de 1980? Se você não disser e eu tenho a pele clara, mexer com isto para que? Comigo não vai acontecer. Só que a nossa sociedade faz questão de que você saiba quem você é, é negro, e ser negro é ser inferior, portanto, faz questão de você saiba que é inferior. Por isso, a meu ver, a questão das cotas nas universidades e no mercado de trabalho vai ser muito mais difícil aqui que em outros países. Somos colonizados e queremos ser primeiro mundo, e é algo que me espanta, se este negro for americano ou europeu, só os de primeiro mundo, deixa de ser negro, torna-se “o

meu amigo americano, ou inglês, ou francês, ou alemão, ou belga", principalmente se tiver sotaque, melhor ainda....

Ou, um caso mais recente, ocorrido em julho de 2004, no Hospital São Matheus. Uma funcionária do hospital levou sua sogra ao medico. Ao ser atendida, viu que era um medico negro. Ela fechou a porta e se recusou a entrar, ele percebeu e as atendentes também e foram falar com o médico, para que ele fosse à delegacia. Ele não quis, ficou quase uma hora ali estatelado, sem atender ninguém, foi sua primeira vez, uma situação inusitada prá ele. Foram perguntar a ela porque fizera aquilo e ela respondeu sem o menor constrangimento que levaria a um outro médico, porque lhe disseram que ali, naquele hospital ela só seria atendida por ele e foi embora, ela não o conhecia porque não trabalhava no Pronto Socorro, não conhecia o médico, não é dizer que o médico não importa se bom ou não, era preto e ponto final. Ela é nossa aluna lá do curso Promotoras Legais Populares (PLPs). Ela não sabe que eu sei, todos os trabalhos que tratam da questão racial eu dou prá ela fazer, ela não sabe que eu sei, mas nós vamos conversar.

Eu adoro este Projeto das Promotoras Legais Populares. É o acesso à cidadania e a incorporação de novos conceitos de igualdade e respeito, onde as mulheres tenham tanta importância quanto os homens no seu valor humano, social, político e econômico.

Essas mulheres vão atuar na e pela comunidade, tornando-se pólos de orientação, encaminhamento, aconselhamento e promoção da função instrumental do Direito na vida, do dia a dia das mulheres. Atualmente estamos com esse curso no Hospital Geral de São Matheus, lá no bairro de São Mateus, para 50 funcionárias do hospital, lideranças, selecionadas entre 150 interessadas. Temos aulas todos os sábados, das 9:00 às 13:00 horas. As mudanças nas alunas são visíveis a cada aula.

No curso de PLPs da OAB, diversas alunas se inscreveram em partidos políticos e na periferia elas procuram organizações de que possam fazer parte, estão nos CONSEGs - Conselhos de Segurança da Comunidade ou nos Conselhos Gestores de Saúde e já fazem palestras sobre o que aprenderam no curso. Estarão prontas a atender e encaminhar os diversos casos de racismo que ocorrem com o povo negro da região.

Olha, aqui na Capital, para quem está neste processo desde 1992, eu devo dizer que melhorou, o Judiciário já tem dado respostas mais eficazes e algumas vezes se antecipando. Um juiz, depois de ouvir o depoimento da vítima falou que se tratava de um caso do artigo 3º do 140 e cabia indenização, até prejulgou e sem constrangimentos, rodeios, tratando o caso como outro delito qualquer e não mais como antes que após a leitura da denúncia fazia um ar de quem diz “Doutora, por favor, me poupe”, ou “Eu tenho mais o que fazer e a senhora vai tomar meu tempo com essas coisinhas?” Um deles chegou a externar isso na minha presença, da vítima, do agressor e seu advogado, sem o menor constrangimento, nos repreendeu alegando que poderíamos resolver isso sem levar para a Justiça. Naquela época eu ouvi apenas uma vez numa audiência em Guarulhos, numa ação de discriminação na escola. O coordenador pedagógico sofreu a agressão de uma aluna na presença de todos os alunos e o juiz começou a discutir sobre a questão racial, dizendo do perigo da discriminação, que se pode matar uma pessoa quando se discrimina. Eu pensei, atônita, “Deus existe! quem é esse homem?” Era judeu e tinha sido discriminado na infância.

Hoje está se levando mais para a área cível, tem-se conseguido indenizações, é mais demorado, mas o direito a uma reparação em caso de dano moral é mais fácil. A Constituição Federal trata da questão da dignidade da pessoa humana. Um achado que nós estamos trabalhando com este tema, por dignidade humana engloba-se quase tudo. Há o entendimento de que o racismo viola este artigo da Constituição.

Sem dúvida, mas, ainda há muito a melhorar, falta muitíssimo ainda para baixar a guarda, se aposentar, ainda estão arquivando os casos de racismo, mas em número muito menor do que na década passada. São pequenos avanços. Eu acredito que a enorme visibilidade que o assunto tem tido na mídia, as ONGs, o politicamente correto, a discussão da diversidade, etc..têm chamado a atenção para o assunto e não dá mais para ignorar ou tratar de qualquer jeito. Eu tenho gostado da atuação dessa moçada, estão mais antenados para os problemas atuais. O meu único temor é o precedente do prende primeiro investiga depois ou qualquer outro. O que acho perigoso, o que espero seja coisa da mídia e a enorme exposição também na mídia, porque nem todo ser humano resiste aos 15 minutos de fama, como dizia Andy Warhol. Eles podem investigar, a Constituição de 1988 deu-lhes independência e autorização para investigar, acabam por resolver mais casos que a própria polícia. E mais, eles não têm

medo, vão para cima, denunciam maus tratos na FEBEM, denunciam policiais, empresários, políticos. São, em algumas situações as vozes dos que não tem voz, como no caso do Bar Bodega. Todos negros, acusados pelos policiais que tinham pressa de apresentar culpados para um crime cometido nos Jardins, o Ministério Público entrou no caso, os meninos foram soltos e os policiais estão respondendo processo pelas atrocidades que fizeram aos garotos. Eu fico imaginando que algum dia nós os teremos do nosso lado, vozes a clamar contra o racismo na sociedade brasileira. Será sonho? Não sei...

Sim, o Alexandre de Morais em seu livro de Constitucional, traduz como sendo um valor espiritual e moral inerente a pessoa, que se manifesta na autodeterminação consciente e responsável da própria vida e que traz consigo a pretensão ao respeito por parte das demais pessoas, constituindo-se em um mínimo que todo estatuto jurídico deve assegurar, de modo que apenas excepcionalmente possam ser feitas limitações ao exercício dos direitos fundamentais, mas sempre sem menosprezar a necessária estima que merecem as pessoas enquanto seres humanos. Exige que um indivíduo respeite a dignidade de seu semelhante como a Constituição Federal exige que lhe respeitem a própria. E também, que essa concepção de dever fundamental se resume a três princípios do Direito Romano: viver honestamente, não prejudique ninguém e dê a cada um o que lhe é devido. Bem legal, não é?

São novos tempos, há um certo amadurecimento da sociedade brasileira, são demandas externas que estão forçando a mudança, a globalização, a internet, que possibilitam a informação do que acontece no mundo inteiro no momento em que está ocorrendo, o acesso é instantâneo a tudo. Não há censura, não há segredos, não há estados, acabou a privacidade, há sim o grande mercado e em função dele, promove-se abertura, apertura, o que for preciso, amenizar a corrupção, acabar com mentalidade tacanha, com o coronelismo, com o trabalho escravo, enfim, há uma nova ordem mundial. Exemplos há por aí de sobra de países que tiveram que adaptar sua política em função dessa nova ordem. Veja a nova Europa, o Iraque, e toda aquela região, se não interessarem para o mercado, vão sofrer duras retaliações.

O povo brasileiro muito lentamente vai descobrindo que tem direitos e que estes não estão sendo respeitados e estão colocando a boca no trombone. Neste sentido todos, autoridades ou não, estão sendo mais vigiados e exigidos. O Ministério Público não foge à regra.

Há ares de cidadania, pequenas, mais fortes experiências, as pessoas estão conhecendo os seus direitos e exemplo disso é o Código de Defesa do Consumidor, o ECA - Estatuto da Criança e do Adolescente, os Juizados Especiais são institutos de cidadania, mas também há uma longa estrada pela frente.

É bem o que você diz: “consumidor sim, cidadão não” ainda o tal mercado, tudo é mercado tudo é consumo, veja até a China naquela ditadura teve que se abrir para o mercado, tem que se abrir para o mundo, porque é um grande mercado e assim, a questão de direitos humanos fica relegada a segundo plano por causa do mercado. E, neste contexto, também nós os negros estamos sendo vistos com muito interesse porque afinal somos setenta e cinco milhões de pessoas que não estavam sequer sendo consideradas e agora vistas pelo mercado como setenta e cinco milhões de possíveis consumidores. Daí a cidadão é outra coisa, eles devem pensar “vamos devagar com o andor” porque dar poder para essa gente que passar pelo que passou, vindo para cá nas condições que vieram, sofrer o que sofreram, passar pelo que passaram e passam, se conseguirem mais espaço, vão querer dividir o poder e isto está fora de cogitação.

Sabíamos negras e pronto, mas tínhamos a necessidade de freqüentar nossos espaços. Começamos a freqüentar o *Aristocrata Clube*, um clube de negros sem qualquer militância, somente atividades culturais, duas a três vezes por ano, a ler sobre os Panteras Negras, Ângela Davis e sobre Martin Luther King. Aqui no Brasil conhecemos Eduardo de Oliveira e Oliveira, Dra. Iracema, a participar de reuniões dos membros do GETEPLUN, grupo da Dra. Iracema. Mas, militância foi depois de te conhecer na Secretaria da Fazenda. Você só falava naquilo, nós só queríamos, quando havia um intervalo, ler a revista *Cláudia* ou as revistas *Nova*, *Realidade*, ou conversar sobre família, namorado ou outras amenidades e você só negro, negro, negro, socorro!!!!!!!! Bem, começou a convidar para reuniões e depois para participar do Núcleo de Mulheres Negras do Conselho Estadual da Condição Feminina, Coletivo das Mulheres Negras e a partir de então começou minha militância no Movimento Negro.

Depois, as reuniões na casa da Edna, onde nascia o Geledés - Instituto da Mulher Negra, o convite me deixou muito honrada, e agora minha família que diz que eu só falo em negro/negra. Herança sua.

Depois havia um outro espaço que tinha muita vontade de conhecer, que gostava mas sempre ouvira falar mal, que eram as escolas de samba, porque era coisa

dos pretos, mas tão logo saímos do Lar nós passamos a assistir os desfiles na avenida porque minha mãe gostava muito. Tanto que torço para a “Camisa Verde” porque foi a primeira escola que vi na minha vida e me encantou tanto que virei fã. Mas sempre pensei como conseguiam tanta ordem e disciplina se a gente não sabia fazer nada. Eu amava porque constava a história do Brasil em forma de samba e representavam o que cantavam, eu enlouquecia. Já consegui boa nota em prova por causa de samba enredo, aquela “do mês de outubro em Belém do Pará...“, era a festa de Círio de Nazaré. Eu sabia o samba e havia assistido na avenida uma “peça” sobre esta festa. Então, algum tempo depois, fui procurar uma ala de um pessoal do Metrô, cuja chefe fazia parte da diretoria, assisti uma vez a reunião para a escolha das fantasias que nós, todo pessoal da ala e parentes e amigos, fazíamos todos os finais de semana a partir do mês de dezembro. Foi demais a seriedade e o empenho. Hoje, começou a dar dinheiro, foi parar nas mãos do branco e da TV com a tal da globalização vai para o mundo inteiro, assim, não interessa mais a história do Brasil, os sambas são sempre os mesmos, as fantasias as mesmas, assistiu uma escola já viu todas, não agüento mais a maneira como acabam com nossas coisas.

Eu saí em 1982, 1983 e 1984. No momento da concentração ficavam reunidas todas as escolas e quando chamavam uma escola para entrar, todas se abraçavam desejavam sorte e quando chamavam a sua o presidente pedia que pensássemos na bandeira da escola, no trabalho que cada um havia feito e que estava nas nossas mãos o sucesso da escola, era um choro só, e tiravam os que estavam bêbados, tinha que entrar limpo. Aí era só alegria, não precisava ficar de olho nos jurados, o que importava era aproveitar o nosso trabalho de 3 meses. Agora o Carnaval é para turista. Houve época em que os negros colocavam o bloco na rua e a policia chegava e saia todo mundo correndo. Tinha baliza, meu tio foi baliza da Camisa Verde na época. Segundo ele, que ainda tinha que correr da polícia, agora já começou a dar dinheiro, foi reconhecida como algo importante para o Brasil, saem os negros da direção das escolas e muitas vezes até da própria escola. Daqui a pouco perderemos nossa Igreja dos Pretos do Paissandu.

Como toda criança negra eu usava tranças e para que me deixasse pentear porque ela puxava e doía muito, minha mãe dizia: “se você quer que seu cabelo fique igual ao da Olguinha, tem que pentear, não pode chorar”. Ela tinha o cabelo de índio, muito liso. Deixava trançar mas achava que aquele sofrimento todo seria

recompensado, na minha cabeça não seria só o cabelo, nós seríamos brancas, e o tempo passou e não aconteceu e eu perguntava porque meu Deus, se eu fiz tudo direitinho (risos), tinha que ser recompensada com alguma coisa. O tempo foi passando e nada (risos), nada mudou, algum problema havia acontecido (risos). Eu sempre gostei de ser menina, eu gosto muito de ser mulher e eu me lembro que ganhei dois livros da minha mãe, cujo autor era o Padre Michel Quiost, *O diário de Ana Maria* e *O Diário de Dani*. *O Diário de Ana Maria* era para adolescentes e uma introdução sobre a sexualidade das meninas, onde ensinava todo o processo da menstruação, ovulação, etc... que a mamãe falava o que podia para a época, mas mandava ler e eu gostava muito de saber o que acontecia no nosso organismo, e quando sentia muita cólica eu sabia o que estava acontecendo e, pasme, me sentia orgulhosa. E o outro livro era sobre os meninos.

Agora sério, apesar de tudo fui sempre uma mulher negra muito vaidosa e gostava e queria ser querida. Agora, mulher negra como ser político foi a partir do Geledés, da necessidade de ocupar espaços, o protagonismo, etc...

É, eu era muito molecona e comecei a me interessar em namoro um pouco tarde, gostava de “flertar” com os meninos só nos bailinhos, não tinha vontade de me casar. Namorar mesmo foi um pouco tarde com um rapaz negro e a experiência com o primeiro beijo não foi nada agradável passei, mal ele, enfiou a língua em minha boca, foi um horror, eu botei tudo para fora (risos). Fiquei preocupada porque todos diziam que beijar era bom, pensei em virar mulher de vida fácil (risos), aí vai ser com todo mundo... comecei a paquerar em todo lugar, conhecia o cara e às vezes eu entrava no carro, não para ir pro motel, mas para beijar, eu gosto de beijo, carícia e toque, depois marcava para outro dia e nunca mais aparecia, eram todos homens brancos. Até que conheci o irmão da nossa amiga e num dos nossos separa e volta, fui fazer um cursinho. Quando saí da USP e conheci um professor e comecei a sair com ele, era o Joel Rufino, depois voltei para o irmão da nossa amiga e o resto você já sabe.

Eu também nunca fui pedida em casamento ou para morar junto por nenhum dos poucos homens negros com os quais eu namorei. Também, não queria casar mesmo, não queria depender de ninguém.

Era muito assediada, não por homens negros. Como disse, eu gostava mesmo, me jogava nesse jogo de sedução, na Secretaria da Fazenda, eu me cuidava e me preparava, para passar e ver os homens se virando para me ver, eu era desejada e

gostava disso, com o ar de quem não está percebendo nada, olha que horrível... (risos). Comecei a ler Marina Colassanti e tomei juízo. Continuo não querendo me casar, mas agora eu estou aberta ao diálogo. Alguém para sair, conversar... Sou uma pessoa difícil, muito independente e já com essa idade, mas, quem sabe mais prá frente, não é?

Não nego que já passou pela cabeça uma candidatura, no Lar São José, conforme lhe disse o irmão da diretora foi vereador, discutia-se muito sobre política, lia-se muito e, inclusive, diariamente o *Estadão*, o vereador foi algumas poucas vezes para falar sobre política, eu era pequena mas fiquei fascinada, ele era do partido do Jânio – no Lar eram todos janistas – e eu me lembro das discussões de minha mãe com o primo do meu pai que era ademarista doente. Minha mãe dizia que o Ademar era ladrão e ia acabar esvaziando o cofre da cidade e ele retrucava que o Jânio era louco e mentiroso porque não iria varrer nada e que a vassoura era só uma maneira de enganar o povo. Eu, simplesmente adorava. Depois, quando o Adalberto e a Teodosina saíram candidatos, por eles serem negros, foi buscar santinhos deles e sem que eles nunca soubessem, distribuía na família, no serviço e fazíamos boca de urna. Ela falava que tinha que ter negros lá. Nos envolvemos muito na campanha do Hélio Santos e na do Chico Whitaker, e ele não quis saber de reeleger-se porque, mesmo sendo do PT, o que ele viu e o que foi obrigado a fazer não o animaram a retornar àquela Casa. Os vereadores haviam assinado um aumento legal mas pela situação da economia à época, tornava-se imoral e ele contestou, inclusive, nos jornais, sofreu boicote de todos os vereadores, da direita ao PT que era o mais radical dos partidos, essa foi uma amostra. Assim, eu penso que não é para mim porque não terei estômago para suportar os acordos realizados para atender alguns interesses. Não sei, ainda temos muita vida pela frente e ninguém sabe o dia de amanhã. Mas não nego, gosto muito de política, mas...

Capítulo 7 – Fátima Oliveira

Ela me fascina. É médica, fumante e carnívora empedernida. Mãe de três filhos naturais, mais um adotado, filho de um irmão que perdeu a mulher no parto e de uma menina que lhe foi dada aos 11 anos e que lhe deu os netos que ela mima e estraga com orgulho. Trabalha como um animal porque diz que tem fama de preguiçosa dentro de sua família e como de fato acha que isso é verdade, faz tudo com muita prontidão para se livrar logo. Mentira. Criou cinco filhos entre uma viuvez e um outro casamento. Ela dá plantão semanalmente, viaja pelo país e o mundo inteiros representando a Rede Feminista de Saúde. É autora de quatro livros, sendo o último um romance sobre aborto em relações de mulheres e padres. É ainda uma das poucas mulheres negras que tem coluna semanal num veículo da grande imprensa. Escreve na coluna de *Opinião* do Jornal *O Tempo,* de Belo Horizonte.

Caixeira viajante, viveu em Imperatriz e São Luiz, no Maranhão, em São Paulo e fixou-se agora, sabe-se por quanto tempo, em Belo Horizonte.

Entrou para o Partido Comunista do Brasil (PCdoB) aos 16 anos. Permanece nele sendo uma de suas mais profícuas intelectuais. Um Partido notório pelo seu centralismo e disciplina exigida a seus membros e ela, imprevidente e irreverente é quem denuncia em seus artigos o que ela denomina de “neo-liberais” do PT e do PCdoB. Nem eu que vivo proclamando independência e autonomia em relação a partidos políticos consegui ainda ir tão longe nas minhas manifestações públicas.

Tem também uma auto-estima de fazer inveja a qualquer argentino. Coisa rara em negros, mulheres e nordestinos, sendo ela todos ao mesmo tempo, embora pudesse se considerar ou ser considerada “morena escura” para os padrões raciais do país. Tem absoluta confiança nos saberes de que é portadora e igual convicção para defender suas posições em arenas públicas. Dialoga com áreas da ciência da qual mulheres e negros se acham apartados. Introduziu os temas da bioética e da engenharia genética nas pautas feministas e anti-racista. É interlocutora pioneira, crítica e convocadora desse debate com a comunidade científica de uma perspectiva ética.

A conheci no âmbito da militância feminista. Guardei, por anos reservas em relação à sua filiação partidária. Fui sendo seduzida pela sua independência, coragem e capacidade de pensar e agir pelas causas que abraçamos. Tem também muitos desafetos e, por vezes, compra brigas de graça. Ela é uma monstrinha. É Fátima Oliveira. Vejam!

Nasci[76] em Graça Aranha, no médio sertão do Maranhão, uma cidade pequena, possui apenas dois mil eleitores. Na época em que nasci, era um povoado chamado Palestina. Sou a primeira médica nascida lá e também a primeira professora primária. Sou de uma família de pequenos proprietários rurais. O meu pai era um comerciante e o meu avô dono do açougue e pequeno fazendeiro.

Por ser a primeira neta, e por uma tradição de minha família e o fato de minha mãe ser filha única e morando em outro povoado, quando fui nascer, mamãe foi pra casa da minha avó e lá ficou durante um ano. Depois papai resolveu fixar residência

[76] Testemunho recolhido em 21/12/2004 em Belo Horizonte/MG.

em Graça Aranha, porém, quando eles se mudaram para a casa deles, a história é que eu fiquei morando com vovó.

Por que fiquei morando com vovó? Meus avós eram meus avós e meus padrinhos. A casa dos meus pais não era uma casa pintada, era só de tijolos. Dizem que eu quando acordava chorava muito, pois estranhava as paredes, que eram apenas de tijolo. Então, fui ficando na casa de vovó. Cresci lá e chamava papai e mamãe pelos nomes deles. Vovó eu chamava de mãe e meu avô de "paivelho". Depois de mim, mamãe teve mais seis filhos. Somos três mulheres e quatro homens. Papai morreu quando eu tinha dez anos. Mamãe ficou viúva com 25 anos e com sete filhos! No ano seguinte à morte de papai (1964), fui estudar em outra cidade.

Lá não era uma região de latifúndio, ou seja "não havia dono de terra". Meu avô possuía gado. Mas os proprietários de gado tinham as suas quintas, nas quais criavam o gado preso. A fazenda do meu avô era quase dentro da cidade. A gente andava uns 10 minutos lá de casa e chegava na fazenda. Era uma quinta. Ele tinha o gado, um vaqueiro.

Nessa cidade as mulheres viviam de quebrar coco babaçu; os homens faziam roça, onde quisessem, onde achassem melhor. O meu avô dizia que ele tinha se mudado para aquele lugar porque tinha nascido e se criado em "terra de dono" e ele queria viver liberto. Portanto, escolheu viver num lugar onde não tivesse "terra de dono". Graça Aranha era uma região de terras devolutas, isto é, terras sem dono, da União. A base da economia era o coco babaçu; pequenos comércios. Então, lá as terras eram devolutas e as pessoas que criavam gado cercavam a terra apenas o suficiente para ter suas próprias quintas. Não havia a grande propriedade rural. Era muito interessante isso lá. Mas hoje não é mais assim. Povoados inteiros, lugares históricos, com mais de mil moradores, hoje estão cercados. São terras de dono.

Fui morar em Imperatriz porque a minha família de origem morava em Imperatriz. Meu avô saiu de Graça Aranha, mais ou menos, em 1972. Quando passei no vestibular o meu avô já estava morando em Imperatriz. O meu primeiro marido era filho de gente da roça também, de pequenos proprietários rurais, e ele queria mexer com fazenda. Possuía uma herança da família que dava para começar. Fomos para Imperatriz e ele comprou uma terra e foi fazendeiro esses anos todos. É a herança que ele deixou para os filhos, uma fazenda que se chama Fazenda Santa Rita de Cássia, na Serra do Arapari, uma região serrana, a 50 quilômetros de Imperatriz. Engraçado

que ele não gostava tanto de gado, mas de plantação. Era um grande plantador de arroz e criador de cavalo manga-larga. Ele morreu nessa fazenda em um acidente de cavalo.

Temos uma ligação muito grande com cavalos. Todos os meus filhos possuem um cavalo. Eu tive um em minha infância. Assim como meu avô sempre ferrou uma bezerra para cada neto que nascia. Então, cada um de nós possuía uma certa quantia de gado. Tudo o que descendesse daquela bezerra que ganhamos quando nascemos era ferrado com o nosso nome. É uma grata lembrança...

Tenho, até hoje o meu “ferro de gado”, feito pelo meu avô, com as letras MF (Maria de Fátima). Com ele foi ferrado a bezerra que ganhei no dia em que nasci. Ainda lembro-me dela. Era de um pelo marrom avermelhado com uma mancha branca na testa. Esqueci o nome, mas sei que era muito brava quando tinha bezerro e era difícil tirar leite dela. Tínhamos o costume, quando crianças (eu e meus irmãos) de irmos bem cedo para o curral para beber leite mungido. E às vezes eu birrava que só queria beber do leite de minha vaca. Às vezes o vaqueiro, que se chamava Dé (foi vaqueiro do meu avó a vida inteira e sou madrinha de um filho dele), não conseguia laçar a vaca para ordenhá-la e eu abria a boca a chorar. Um dia ele perdeu a paciência comigo, depois de tentar laçar a vaca várias vezes para atender-me, e disse: “Bebe de qualquer uma menina, que essa vaca é valente e abusada como a dona”. Isso pegou. Quando alguém queria fazer-me raiva dizia que eu era brava como a minha vaca.

Quando fiquei viúva, em 1986, estava com 32 anos e cinco filhos: Maria, Débora, Lívia, Gabriel e Arthur. Tive 3 filhos e adotei o Artur e a Maria. Então minha filha mais velha (Maria) e o filho novo (Arthur) são adotados. O Artur é meu sobrinho, é filho de um irmão meu, que a mãe morreu de parto. Fiquei viúva com os cinco filhos. Foi difícil. Mas após oito meses de viuvez, casei-me outra vez. Sempre digo que me casei rápido porque o primeiro doido que quis casar comigo eu aceitei. Achava que jamais me casaria outra vez. O meu avô dizia que eu era uma coitada, que com aquele tanto de filho jamais acharia um homem que quisesse casar-se comigo e que tinha pena de mim porque era muito nova para ficar sem marido. Bem, achei e foi rápido.

Casei-me a primeira vez em 1975, no terceiro ano de medicina. A segunda vez, foi em 1987. O meu marido morava em São Luís, então voltei para São Luís, onde fiquei mais um ano antes de mudar-me para Belo Horizonte, em 1988.

Tenho a Maria que foi adotada, ela foi morar comigo, antes de a Débora nascer (primeira filha biológica). A Maria foi doada a mim pelo meu primeiro “doente” – um homem que eu cuidei quando estudante de medicina, que foi a primeira pessoa doente pelo qual fui responsável. Ele ficou internado dois meses, então era um paciente que eu acompanhava todos os dias, até o dia da alta. Até aos domingos eu ia ao hospital “passar a visita”: examinar, ver resultados de exames e prescrever.

Um dia ele perguntou: “Você não quer criar uma menina, Drª Fátima? É pra lhe fazer companhia porque o seu marido trabalha fora. Eu tenho muitas sobrinhas muito pobres, meninas que precisam estudar e que podem fazer companhia para a senhora. Tenho um primo que tem muitos filhos e a ajuda que a gente pode dar é achar uma família boa pra criar uma das meninas, para botar para estudar”.

Contei ao meu marido, que falou: “Diz prá ele trazer porque faz companhia prá você. Mas eu não disse ao sr. José nem sim e nem não. Mas no dia que ele obteve alta pediu meu endereço e perguntou: ”Eu posso trazer a menina prá você?” Eu disse que sim.

Foi desse jeito. Eu nem sabia quem era essa menina. Quando ele chegou lá em casa era sexta-feira da Paixão de 1976, eu estava dormindo depois do almoço quando a campainha tocou. Fui abrir, era ele o sr. José com a menininha. Ela estava com 11 anos, magrinha, com um vestidinho verde, de chinelinho de dedo e um jornal com uma roupinha embrulhada. Ele entregou-me a menina com certidão de nascimento e tudo. Mas disse: “O pai e a mãe dela não vieram porque não tinham dinheiro para duas passagens de vinda e volta”.

Meu marido pagou as passagens dele e da menina e deu mais algum dinheiro para quando o pai ou a mãe dela quisessem vir vê-la. Depois que ele saiu o meu marido chorou, pois ele não acreditava que uma pessoa entregasse uma criança para outras pessoas daquele jeito. Mas foi assim.

A Maria não sabia comer arroz porque ela era de uma região da baixada maranhense (Anajatuba) onde a alimentação básica é peixe com farinha. Nunca havia escovado os dentes; não sabia ler; não sabia quase nada. Não podia matriculá-la na escola porque ninguém aceitava, pois não fora alfabetizada até aos 11 anos. Então, contratamos uma professora particular para alfabetizá-la.

Tive de despedir umas três empregadas por causa da Maria. Até recentemente não comprava farinha em minha casa, por causa da Maria. A única forma que encontrei para ela aprender a comer arroz foi não ter farinha em casa. Mas umas duas empregadas compravam farinha às escondidas para ela!

Quando ficava sem empregada, ia para a faculdade e levava a Maria comigo. Alguns professores brigavam. Mas eu levava porque não tinha com quem deixá-la. Um dia deixei-a em casa sozinha durante a tarde e ela enfiou um grampo de cabelo na tomada! Quando eu cheguei, na maior inocência, ela disse-me “Titia, se colocar o dedo ali naquele buraquinho a gente treme”... Eu queria morrer...

Ela tinha uma preguiça enorme de estudar. Era um problema. Ela não gostava, mas eu insistia que ela teria de estudar, pelo menos, até o segundo grau, que concluiu a duras penas. Quando ela estava com 16 ou 17 anos, ela foi trabalhar numa loja de roupas femininas (uma boutique) com a minha irmã. Ela estudava pela manhã e à tarde ia para a loja. No ano seguinte, ela passou a estudar à noite e durante o dia inteiro ficava na loja. Aprendeu essa coisa de comércio, que é do que ela vive hoje. Se deu muito bem. Hoje mora no Rio de Janeiro e possui dois filhos, o Lucas e a Luana, que são os meu netos que você viu hoje lá em casa, estão aqui passando férias.

O meu pai era filho de portugueses. Ele era branco. O meu avô, pai de papai, Odílio Pereira de Oliveira, era branco dos olhos verdes. Papai era filho da primeira mulher do meu avô, que são dois irmãos apenas (Gildino, meu pai, e Juarez, meu tio). A mãe deles morreu quando eram crianças, e eles foram dados, pelo meu avô, para “Mãe Jesus” – uma irmã da mãe de papai.

Papai conheceu o pai dele no dia em que eu o conheci também! Papai conviveu com o pai dele só um ano antes de morrer (1963), porque meu avô depois que deu papai e o irmão dele para a cunhada (Mãe Jesus), casou-se com outra mulher e durante mais de 30 anos, jamais foi vê-los. E não moravam muito longe. A “Mãe Jesus” criou esses dois meninos como filhos, juntamente com outros filhos dela. Não me lembro quantos, mas eram muitos. Papai a considerava sua mãe e, enquanto foi vivo, era o responsável pela subsistência dela e de seu marido.

A família de mamãe é toda de negros e mora num lugar que se chama Belém dos Pretos – que é uma terra deles, mas não é propriamente um quilombo – foi comprada pela mãe de vovó, então é uma terra deles há muitos e muitos anos, acho

que há mais de um século. Fica no município de Colinas, no Maranhão e eu estive lá muitas vezes antes de minha bisavó morrer, no começo da década de 1960. Só não moram lá a vovó e o tio Luiz, que é um irmão da vovó, que há muitos e muitos anos é vaqueiro da fazenda dos meus filhos, em Imperatriz, no Maranhão.

O paivelho achava que a educação era um bem importante, que a gente que era preto, que era pobre, era pela educação que a gente iria se tornar importante, porque dinheiro, segundo ele, acabava e o saber ninguém tomaria da gente. Então, foi um esforço grande que meu avô fez por todos os netos.

A família de meu avô era toda de negros. Ele é filho de um vaqueiro de Gonçalo Moreira Lima – que foi deputado estadual no Maranhão por mais de 30 anos. Meu avô e seus irmãos e irmãs, que eram muitos, nasceram nas terras de Gonçalo Moreira Lima, na Fazenda Serra Negra, município de Colinas.

Meu avô foi o único dos filhos do vaqueiro Bodô, que saiu dessa região, mas manteve uma amizade, a vida toda com seu Sales – o deputado Moreira Lima. Eles eram amigos e meu avô sempre foi um homem de confiança dele e seu cabo eleitoral em Graça Aranha. Moreira Lima, que se hospedava na nossa casa na época das campanhas eleitorais, foi o deputado que alavancou a candidatura de José Sarney a governador do Maranhão. E quando falo alavancou, é literal, pois Moreira Lima além de um homem muito rico, que pôde aportar dinheiro na campanha de Sarney, o vice de Sarney era genro do deputado. Não lembro-me de qual partido ele era, mas sei que ficou 28 anos na oposição, até a eleição de José Sarney a governador.

Dona Lili, a mulher do seu Sales, sempre que se referia ao meu avô dizia: “dos filhos do velho Bodô, o Braulino sempre foi o que teve o nariz mais em pé. Saiu da Serra Negra de bem com a gente e foi cuidar da própria vida.

Havia um dos irmãos do meu avô que ela gostava muito, mas odiava que ele tivesse se juntado aos “revoltosos” e se tornado, segundo ela, um salteador. Chamava-se Cornélio. Jamais o conhecemos. Era um irmão do paivelho que juntou-se à Coluna Prestes e jamais deu notícia à família. Dona Lili conta que Cornélio não permitiu que a Fazenda Serra Negra fosse “invadida” pela Coluna e nem que o comércio da fazenda fosse saqueado. Era assim, com esse palavreado: “invasão” e “saque” que ela se referia à Coluna Prestes. Mas que Cornélio foi à sede da Serra Negra para dizer a ela e ao seu Salles que a Coluna não mexeria na Serra Negra. O meu avô falava pouco

sobre ao assunto, só que o seu irmão Cornélio tornou-se um seguidor do capitão Prestes e "caiu nesse mundão de meu Deus" e nunca mais deu notícias à família.

Mas foi devido à amizade do meu avô com o deputado Moreira Lima que tornei-me amiga da família também. Quando entrei para a faculdade de medicina fui morar na casa deles, onde moravam também a sua filha Zuzu Brito – administradora de empresas e ex-diretora da Faculdade de Administração da UEMA (Universidade Estadual do Maranhão), com seus 5 filhos: as gêmeas Ana Thereza e Silvana Thereza, Leila Thereza, Djalma Filho e Luís Eugênio. Durante muitos anos, a minha contrapartida na casa foi acompanhar os "deveres de casa" de Leila e de Luís Eugênio.

A casa deles chamava-se Mansão Serra Negra, com placa e tudo na entrada do imenso jardim na frente. Havia uma biblioteca maravilhosa com, acho que, a única Coleção do jornal *A Pacotilha*, do tempo do Império. Havia uma romaria de brasilianistas, todos atrás de *A Pacotilha*, que é um tesouro, ricamente encadernada e foi microfilmada, integralmente. Em geral eles conversavam com seu Sales, que era um intelectual e lia muito, ou comigo, pois eu era a única pessoa que ele permitia mexer na biblioteca, pois dizia que eu sabia dar valor àquele tesouro. Mas era tão orgulhoso de sua biblioteca, que dizia ser a biblioteca pessoal mais importante do Maranhão, que um dia pediu-me que se eu não poderia cuidar dela porque as empregadas estavam estragando os seus livros. Então passei a cuidar.

Uma vez por semana, dedicava-me à arrumação da biblioteca e os meninos, principalmente Djalma Filho, hoje procurador do Estado do Maranhão, adorava manusear *A Pacotilha* e aproveitava para pegá-la quando eu estava na biblioteca. Havia em todos os exemplares da Pacotilha muitos anúncios de "negras fugidas". Em todos, os donos delas anunciavam a recompensa. E ele lia em voz alta e sempre comentava: "Tá vendo comadre, se tu tivesse nascido nesse tempo não estava ai toda 'porloche' (faceira, orgulhosa) estudando Medicina. Podia ser uma dessas negas fugidas, do jeito que tu és danada". Lembro-me que líamos muito esses anúncios. Há números de *A Pacotilha* que há páginas inteiras deles.

Mantenho uma relação de amizade profunda com esta família até hoje. Meus filhos a chamam de tia Zuzu. Quando chego em São Luís, os filhos dela ficam por conta de mim. Quando a Débora estava estudando na Austrália ela enviou um cartão postal para a tia Zuzu. Ao telefone, disse-me: "você se parece mais comigo do que as

minhas filhas. Só uma filha sua mesmo para enviar-me um cartão da Austrália, só uma filha sua. Isso é criação, minha filha!"

Tenho uma irmã que morreu. Nós somos sete irmãos. Mamãe ficou viúva com vinte e cinco anos com sete filhos. Mas a minha irmã mais nova morreu, acho que um ano depois de papai.

A todos os meus irmãos meu avô deu igual oportunidade de estudar. A diferença é que eu fui muito cedo prá uma escola interna. Meu avô mudou-se para Imperatriz porque em Graça Aranha não havia ginásio e ele queria que todos os netos estudassem.

Depois que eu nasci minha avó teve mais um filho, então eu tenho um tio que era mais novo do que eu, com idade do meu segundo irmão, então meu avô manteve o filho dele, eu e todos os netos estudando. Antes de mudar-se para Imperatriz, ele alugou uma casa em São Luiz para nós todos, com mamãe lá tomando conta de todo mundo, em uma casa alugada no centro da cidade. Ou seja, para que todos nós estudássemos em boas escolas, mamãe teve que parar de trabalhar (ela tocou o comércio de meu pai durante alguns anos, mas com essa definição de meu avô, de que todo mundo tinha que estudar), ela teve que fechar o pequeno comércio dela, que já tava muito decadente também, já não dava para ela sustentar a família.

Em Imperatriz ele pôde comprar uma terra para fazer as plantações dele, o gadinho dele, as coisas dele bem perto e morar todo mundo na cidade onde havia boas escolas. Mamãe também vendeu a casa dela e comprou outra em Imperatriz. Mas também ele montou um pequeno comércio em Imperatriz. Era de compra de feijão, milho, etc. Ou seja, era um pequeno atacadista dessas coisas. Era disso que ele vivia: da roça e do pequeno comércio, que quem tomava conta era o meu tio, que já era rapaz e era um bom comerciante.

Dos meus irmãos, dois não concluíram o segundo grau, o Juarez e o Zezinho. Júlia fez faculdade de Geografia, mas é também comerciante, como outros irmãos meus. Somos uma família de comerciantes. Todo mundo mexe com comércio, só eu que não. Mas, também já fui dona de loja quando morei em Imperatriz. O primeiro comércio da Júlia, que era uma boutique, eu montei uma empresa de sociedade com ela. Chama-se Xikita Bakana. Ela entrou de sociedade com o trabalho e eu montei a loja toda, fiz toda a primeira compra, à vista. Doei para ela 50% da loja. Era uma loja

belíssima. Foi lá que a Maria aprendeu a trabalhar. Quando casei-me a segunda vez, em 1987, mudei-me pra São Luiz e vendi a minha parte para ela.

Fiquei com a loja seis anos. Fazia todos os dias um ritual: saia do hospital às dezoito horas, passava na loja para fechar o caixa; passava na casa dos meus avós; e só chegava em casa na hora do *Jornal Nacional*. Todos os dias eu ia à casa dos meus avós. Chegava e os dois estavam sentados em cadeiras na calçada. Às vezes eu jantava com eles. O meu marido não entendia isso. Dizia que eu tinha uma fixação em meus avós.

Eu vim morar em Minas Gerais porque o meu segundo marido era um mineiro que foi parar no Maranhão na época da Ditadura Militar, era um perseguido da Ditadura. Aqui era um estudante de Economia, liderança do movimento estudantil, mas teve de cair na clandestinidade, pois foi condenado pela Ditadura, pelo menos, três vezes. Depois da anistia, ele ainda ficou no Maranhão por algum tempo, mas resolveu voltar para Minas. Ou seja, vim para Minas como dama de companhia do marido! Chegamos aqui em fevereiro de 1988. Em janeiro de 1992, nos mudamos para a cidade de São Paulo, onde morei até dezembro de 1995, pois desde meados de junho de 1991 ele fora transferido para São Paulo.

Lembro-me quando fui à escola a primeira vez. Eu adorava livros, mexer com papéis e de brincar de escola. Papai era um homem que lia muito, desde criança. Antes de saber ler lembro-me como adorava folhear as revistas *O Cruzeiro, Seleções* e o *Almanaque do Pensamento*. Papai era um excelente contador de histórias. Naquela época, a idade de criança ir para a escola era aos 7 anos de idade. Eu via minhas amigas mais velhas indo para a escola e chorava. Queria ir prá escola de qualquer jeito.

Havia na cidade uma escola rural, que se chamava "Escola Rural Humberto de Campos". Mas nem sempre havia professores na escola porque dependia do chefe político do lugar pagar uma professora para a escola rural. Quando eu estava com seis anos chegou um professor que montou uma escola particular. Era o professor Izídio. Era uma escola num galpão e os alunos levavam suas cadeiras. As classes eram todas juntas.

Certo dia o professor Izídio estava indo para a escola e eu estava sentada na calçada de nossa casa com meu avô, então pedi para ele chamar o professor para

saber se ele aceitava-me na escola. Eu estava com 6 anos. O meu avô chamou e disse: “Essa menina é doida prá estudar, ela só tem 6 anos, você aceita ela em sua escola? Ele disse: “Pode mandar”. Lembro-me que meu avô perguntou quanto que era. Ao ouvir a resposta colocou a mão no bolso e disse: “Vou pagar três meses”. E pagou, ali na calçada. No dia seguinte, fui para escola, levando a minha cadeira para sentar.

Aprendi a ler muito rápido. Antes de completar 7 anos eu aprendera a ler a *Carta de ABC*, a *Cartilha* e havia lido o livro do primeiro ano primário. Era um livro chamado *Vamos Estudar*, da Editora Agir. Recordo-me das histórias desse livro até hoje. Bem, na escola do professor Izídio em um ano eu aprendi a ler e a escrever. Desde então adorava ler e dizer poesia. Decorava, rapidamente, todas das quais gostava. Então não havia mais nada do primeiro ano para ler, portanto fui para o segundo ano. Tudo isso em um ano de escola.

Foi quando chegou a professora Maria do Carmo. Ela não era normalista (que fez Magistério), era um tipo de professora rural. Essa professora morava na casa do chefe político do lugar, ao lado de nossa casa. Então, o “grupo”, a Escola Rural Humberto de Campos, reabriu, depois de muitos anos sem professora. A nova professora fez uma reclassificação dos alunos que vieram da Escola do professor Izídio. Nessa, eu voltei do segundo para o primeiro ano, por causa da minha idade. Estudei o primeiro, o segundo e o terceiro anos na Escola Rural Humberto de Campos.

Quando estava com 9 anos ganhei do meu pai, uma máquina de costura Singer. Já falei que ele vendia máquinas de costura no armazém dele? Mamãe é exímia costureira, mas papai detestava que ela costurasse. Todavia ela era muito teimosa e seguia fazendo roupas. Quando ele reclamava que ela não saia da máquina ela dizia que estava fazendo roupas para vovó e para nós, que era um absurdo que ela costurasse tão bem e não pudesse costurar para a família dela. Ela também bordava à máquina de forma divina. Era uma afamada professora de Corte e Costura, de modo que em casa havia sempre duas a três máquinas funcionando, pois ela ensinava a muita gente. Sempre tive roupas belíssimas. Fui criada vestindo um vestido novo todos os domingos, durante toda a infância. Na adolescência, quando voltava para a escola levava um vestido novo para cada domingo.

Quando criança eu amava mexer na máquina de mamãe para costurar roupa de boneca. Sempre que aparecia um agulha quebrada, era um sinal certo que eu estivera por ali. Um dia papai resolveu que eu deveria ter a minha própria máquina, já que eu

gostava tanto de mexer na de mamãe. Era uma máquina Singer, de móvel branco (uma madeira amarelada), o último modelo, que acabava de sair. Porém, jamais aprendi a fazer roupas. Todavia aprendi a bordar muito bem à máquina. Sei fazer todos os pontos. Tenho uma roupa de cama que bordei aos dez anos, de ponto "richelieu". Gosto de máquina de costura, agora é que não tenho nenhuma, mas lembro-me que quando já estava casada comprei uma. Nem sei bem o que fiz com ela. Acho que dei para alguém quando mudei-me de São Luís para Belo Horizonte. Gosto de bordar. Distrai-me muito.

No município de Colinas havia uma escola muito famosa, até hoje, denominada "Colégio Colinense" – que era a escola do padre Macedo, onde estudavam todos os filhos de ricos de toda aquela região do Médio Sertão. Era a única cidade onde havia ginásio (hoje da 5ª à 8ª séries do Ensino Fundamental); científico e Curso Normal (Magistério). Havia também um esquema de bolsas para pessoas que não podiam pagar, mas não sei como funcionava. Mas penso que era com o dinheiro arrecadado pela Igreja na Festa de Nossa Senhora da Conceição, padroeira da cidade. Parece que no 8 de dezembro. É uma festa famosíssima na região, dura quase uma semana.

A minha família sempre freqüentava essa festa. Lembro-me que quando estava no ginásio ganhei um boi numa rifa da festa da igreja e o paivelho imediatamente disse que ele estava doando o boi de volta para a igreja, para fazer uma nova rifa para ajudar a escola. Eu quase morri de raiva. Até chorei. Chegando em casa, ele ferrou um bezerro para mim, dizendo que boi de rifa da igreja a gente não precisava, podia dar de novo para a igreja para ajudar os mais os pobres. Era um homem muito, muito, interessante e de princípios extraordinários.

O Colégio Colinense era uma escola religiosa, católica, que contava com um apoio grande da cooperação internacional, acho que alemã. Era uma escola belíssima, mista, que recebia muitos estudantes de outras cidades. Havia um internato para moças e outro para rapazes, que não se chamava internato, mas Casa do Estudante – onde moravam as moças e ficava o refeitório. Os rapazes dormiam em outra casa, mas faziam as refeições conosco, desde o café da manhã. Era um refeitório imponente, numa casa antiga maravilhosa.

Era caríssima essa escola, ela era toda particular, mas era uma escola de Primeiro Mundo. O sonho de toda família da região era poder mandar seus filhos para o Colégio Colinense. Dava um certo status. O padre Macedo, que foi o padre que me

batizou, era amigo da minha família. Quando a gente chegava lá ele lembrava dos pais da gente, do dia em que nos batizou. Sempre que me encontrava, passava a mão em minha cabeça e dizia: “a Fátima é pequeninha e não vai crescer porque só bebe água de poço”. Uma referência ao fato de que não havia rio em Graça Aranha. Era um homem muito progressista para aquela época.

Fui para Colinas na quarta série, com dez anos. Lá estudei no Grupo Escolar João Pessoa e passei o ano todo estudando para o Exame de Admissão ao ginásio, um tipo de vestibular, no Colégio Colinense. Podiam prestar o Exame de Admissão crianças que concluíam a quarta e as que terminavam a quinta série. Se a gente estivesse cursando a quarta série e passasse no admissão, ia direto para o ginásio. Isto é, não precisava cursar a quinta série. Eu fiz e passei. Entrei no ginásio com 11 anos de idade. Relembrando, não fiz quinta série.

Estudei no Colégio Colinense até a terceira série ginasial. No último ano do ginásio mudei-me para a capital do Maranhão, São Luiz, onde fiz a última série do ginásio no Colégio Municipal Luiz Viana e em seguida cursei o magistério, naquela época denominado Curso Normal, no Instituto de Educação. Ambas, escolas públicas.

Contando essas histórias, avalio que o tipo de escola que era o Colégio Colinense e penso que jamais poderia pagar algo similar para os meus filhos, mesmo sendo médica. Não sei dizer como meu avô pagava aquilo tudo.

Formei-me em Medicina sem jamais necessitar trabalhar. Sempre fui estudante. Uma família de pequenos proprietários, pequenos comerciantes, sempre pagando os lugares em que eu morava para estudar. Eu não consigo imaginar hoje como era esse dinheiro, como isso dava, porque eu jamais poderia manter uma filha, uma sequer, nas condições que eu estudei. Sendo que meu avô era analfabeto, minha avó era analfabeta, a minha mãe só estudou até o terceiro ano primário e o meu pai também.

Creio que o dinheiro tinha outro valor naquele tempo, embora o meu avô fosse um homem de posses. Naquela cidadezinha pobre e miserável ele era um homem de posses, pois possuía sua própria casa, seu gado, era dono do açougue da cidade, tocava um armazém de compra de legumes (arroz, feijão, milho e algodão), foi Delegado da cidade. Ah!, os Delegados eram nomeados pelos chefes políticos.

Meu pai possuía uma loja, que a gente chamava de armazém, na qual vendia cofres, bicicletas, máquinas de costura, camas, móveis Cimo (camas, mesas, cadeiras,

escrivaninhas, etc). Foi Vereador duas vezes. Era um homem com uma vida muito promissora, mas morreu aos 33 anos. Era dono de uma casa muito boa. Também possuía dois outros comércios: um de peles de animais (bode, carneiro, gatos maracajá) era um atacadista de cachaça, ou seja era “dono de dorna”. Havia em nossa casa o “quartinho da dorna”. Ele comprava cachaça dos fabricantes artesanais de cachaça, pois em nossa cidade havia um número expressivo de canaviais e de pequenos engenhos.

Era muito impressionante o nível de cultura do meu pai. E escrevia muito bem. Há algum tempo encontrei em casa de minha mãe um livro contábil do armazém dele, escrito por ele. Páginas e páginas sem nenhum erro de português. Lembro-me demais dessas coisas assim, de uma pessoa que tinha sempre revistas e estava sempre lendo. Como ele viajava muito por conta do comércio, comprava essas revistas todas das quais falei e quando terminava de ler ele dizia: “Fátima, pode levar a revista, que eu já li”. Sempre fui muito conhecida por gostar muito de ler, tanto que meu pai lia a revista e depois ele me passava. E eu era bem menina ainda.

Lembro-me da última vez em que estive com meu pai. Nós éramos muito ligados. Papai contava que quando era menino chorava de alegria quando encontrava alguma coisa para ler, porque não tinha o que ler. Por isso, acho que ele entendia porque eu gostava tanto de ler. A última vez que estive com o meu pai foi no dia que Kennedy morreu. Já escrevi uma crônica sobre isso. No rádio estava passando a *Voz do Brasil*. Entrei correndo na sala da casa dele: “Gildino, eu vou fazer a minha primeira comunhão, você vai comprar o meu terço de prata e meu missal de capa de madrepérola?”

Faria a primeira comunhão no dia 30 de novembro de 1963. Ao que ele respondeu: “escreve num papel e senta aqui comigo. Não fala, porque mataram o presidente Kennedy”. E eu fiquei sentadinha ao lado dele ouvindo as notícias sobre o assassinato de Kennedy. Meu pai morreu 3 dias depois, em uma viagem que fez à cidade de Caxias, onde ele negociava peles, morreu em um acidente de carro quando voltava para casa. Ao chegar morto, estava vestido numa calça de linho bege e uma camisa de mangas compridas de linho branco (papai só usava roupas de linho). As pessoas que o conheceram dizem que ele sempre andava bem elegante: era um homem distinto. E a minha madrinha Margarida diz que nenhum de nós puxou a papai, que “era um homem que trabalhava muito, mas só andava nos trinques, no linho. Ali

gostava de luxar". No bolso da camisa dele estavam o meu missal de capa de madrepérola e o meu terço de prata, e junto o papelzinho no qual escrevi o que estava pedindo. É uma lembrança muito forte, porque fui quem retirou o missal e o terço do bolso de papai.

Em 1964, meu avô disse que eu não iria estudar mais naquelas "escolinhas fracas" dali, pois já aprendera tudo o que podia ser ensinado ali, pois era muito estudiosa, portanto iria para Colinas, para a "escola do padre". No primeiro ano fui morar no pensionato de Dona Necy. Era a única menina em um "Pensionato de Moças". Estudava a quarta série do primário. Há uma conversa inesquecível do meu avô com a dona do pensionato. Ele perguntou-lhe: "Aqui tem café, almoço e janta, não é merenda não, não é? Porque a minha filha janta. Se não tiver jantar, você pode cobrar mais caro e faz janta para ela, porque foi criada jantando".

Durante um ano, pela manhã ia para o grupo escolar e à tarde ia para o Colégio Colinense, para as aulas do Exame de Admissão. Entrando para o ginásio, isso dava-me o direito de morar no internato do Colégio Colinense.

Outra coisa do meu avô que é interessante é que ele achava que mulher precisava estudar e se formar. Dizia que eu seria professora, porque mulher que tinha uma profissão não agüentava abuso de homem. Toda a vida ele queria que eu me formasse em professora. Mas vovó, contraditoriamente, dizia que "botava as filhas para estudar que era para que não casassem com aqueles caboclos dali, que era pra casar com gente diferente. Só era essa a finalidade de todo o sacrifício". Desde pequena eu ouvia e sabia dessa opinião de minha avó. Para ela o que uma moça precisava era arrumar um bom casamento e esse negócio de estudar era para ir "entretendo o tempo". Ou seja, esperar o bom marido.

Mas eu sabia que eu queria ser médica, desde bem pequena. Eu gostava muito de ciências. No Colégio Colinense havia tudo o que você pode imaginar que aguçava a curiosidade: sala de Ciências, sala de Línguas, sala de Geografia.

Aprendi a manusear microscópio no primeiro ano do ginásio. Na Sala de Ciências, havia desde fetos, de vários tamanhos, a microscópio que a gente aprendia a manusear. Eu adorava olhar as coisas no microscópio. São essas coisas, sobretudo o gosto pela ciência, que mais marcaram a minha vida na escola.

Recordo-me também como fiquei impactada com a Teoria da Evolução. Havia umas duas ou três páginas sobre a Teoria da Evolução em meu livro de ciências e eu achei aquilo maravilhoso. Quando a professora deu a aula eu já sabia tudo, porque li muito sobre o tema em outros livros da biblioteca da escola. Entender aquilo era fascinante. A Teoria da Evolução, sempre mexeu muito comigo.

Desde então, compreendi que não era obra de Deus a existência do mundo. Tudo aquilo instigava-me. Desde então, estudo e leio tudo sobre o tema. Portanto, não é à-toa que genética tornou-se um *hobby* em minha vida e também não é à-toa que *Teoria da Evolução* constitui dois capítulos do meu primeiro livro, o *Engenharia genética: o sétimo dia da criação*. E foi muito prazeroso escrever aqueles capítulos, pois a Teoria da Evolução é a maior revolução intelectual de todos os tempos, pois separou, definitivamente, ciência de religião.

Obrigatoriamente, uma vez por semana, todas as classes tinham aula na sala de Ciências, cujo objetivo era fazer experiências; aprender a manusear tubo de ensaio, o microscópio, etc. Essas coisas todas necessárias à investigação.

Havia também, naquela época, uma biblioteca de dez mil livros. Era belíssima, com todos os luxos que você puder imaginar. Semanalmente, todas as turmas iam à biblioteca por duas horas. A isso chamava-se “Aula de Leitura” – era para a gente aprender a usar a biblioteca: localizar e manusear os livros; a fazer silêncio, etc. Eu amava a biblioteca. Li muito, muito, mesmo. Aprendi a ler fazendo fichas de leitura, prática que acompanhou-me por anos a fio, até depois da universidade. Tudo o que lia “fichava”, que é uma metodologia muito importante, depois fui perdendo o hábito.

Quando cheguei à Universidade, a coisa que mais impressionou-me foi que mais de 90% da sala nunca vira um microscópio. E isso, estudantes de Medicina. E eu sabia usar microscópio, as lentes, tudo. Com a diferença que na universidade havia microscópio manual e eletrônico. Como eu manejava muito bem microscópio manual, o professor de Histologia indagou: “Onde você aprendeu a mexer com microscópio?” Respondi-lhe: “Eu mexo com microscópio desde criança”.

Ele disse que eu estava mentindo. Afirmei-lhe que não e contei onde estudei. Usar o microscópio é uma das mais gratas lembranças que eu tenho do meu tempo de estudante.

Quando estava no último ano do Magistério fui estudar no cursinho pré-vestibular de Medicina. A minha avó achava um absurdo eu querer ser médica. Argumentava que eu já tinha estudado demais e que ser professora estava bom demais, que eu ficava inventando coisa de estudar tanto que ela ia morrer e não me veria médica; que isso tudo era ficar "moça velha", etc. E ter uma filha "moça velha" era uma desgraça, significava que não havia arrumado marido, ninguém que a quisesse.

Ela achava que quem estudava demais não arrumava marido. Mas, meu avô toda vez que eu dizia que queria ser médica ele dizia que eu poderia, mas quando quis fazer o científico ele não deixou. Foi uma briga grande, mas ele se manteve firme: "Não, você precisa ter uma profissão". De fato, quem faz o científico, isso ele sabia, terminava e não tinha uma profissão. Sempre dizia que eu precisava ser professora e depois poderia estudar o que eu quisesse, que enquanto ele fosse vivo ele garantiria. Então, fiz o Curso Normal. Mas nem fui à minha festa de formatura, pois eu não queria ser professora. Na primeira vez que fiz o vestibular eu não passei. No Curso Normal, naquele tempo não havia matemática, física, química e nem biologia. Então, cursar o magistério e prestar vestibular para Medicina era numa condição muito desigual.

Formei-me em Medicina em 1978, com 24 anos. Numa cidade como São Luiz do Maranhão, na década de 1970, você passar no vestibular de Medicina, seja quem você for, vira um pouco Deus para a sua família e para o seu meio social. O estudante de medicina, em todas as faculdades, é um estudante muito diferenciado, logo olhado de outra forma. O curso de medicina é muito cruel, porque é o único curso que você tem aulas pela manhã e à tarde durante os seis anos. Em minha época havia aulas até aos sábados, o dia inteiro; trabalhar não é possível, sendo estudante de medicina. Só no quinto ano eu não tive aula aos sábados. O tempo para estudar é muito pouco, só sobra a noite. Mesmo numa faculdade pública, é um curso muito caro por conta dos livros. Não se estuda Medicina sem livros, o que exige alguma condição financeira, uma condição privilegiada, desde boa alimentação, uma série de coisas prá agüentar o ritmo em que essas coisas se desenvolvem.

O sexto ano de Medicina é um ano que você praticamente não tem aula teórica. É um ano de estágio, em que você fica no hospital o tempo inteiro, em várias áreas, desde pronto-socorro a CTI. Em São Luiz havia o Hospital Dutra, que hoje é um hospital universitário, mas naquela época era um hospital do INPS (Instituto Nacional de Previdência Social), que era conveniado com a UFMA (Universidade Federal do

Maranhão) e recebia, anualmente dez alunos do sexto ano, em regime de concurso. Fiz o concurso e fui uma das dez alunas do Hospital Dutra em 1978. Lembro-me que a gente recebia dois salários mínimos por mês por esse estágio. Foi o primeiro dinheiro que eu ganhei na vida. E valorizei muito isso: ter o meu dinheiro pela primeira vez. Lidar com dinheiro é uma coisa que aprendi desde bem menina.

Desde que aprendi a ler e a escrever, anotava tudo do armazém do meu avô, que, como já disse, possuía um açougue, uma pequena fazenda de gado, fazia as suas próprias roças de arroz, de milho e de feijão, mas era um comprador de “legumes na folha”. Isso é o seguinte: nas cidades do interior, as pessoas que têm mais posses, que possuem dinheiro, ganham muito dinheiro de uma forma que explora muito os outros. Veja, as pessoas precisam botar roça e precisam de dinheiro para tanto, então vão às que têm dinheiro e vendem o “legume na folha”, ou seja, uma hipotética produção de arroz, feijão, milho, etc. Isto é, vai ainda “botar a roça” e o comprador do “legume na folha”, como era o caso do meu avô, adianta o dinheiro. O vendedor, fica devendo, com data certa para entregar o “legume” depois de colhida a safra. Se não entrega o “legume” na data marcada, aquela conta começa a correr juro em cima de juro.

Por exemplo, vendo uns sessenta sacos de “arroz na folha”. Evidentemente que o cara que adianta o dinheiro, há um preço corrente na região para isso, é um valor mais baixo do que quando você chega com o arroz para vender. O comprador de “legume na folha” também corre riscos. Ele emprega o seu dinheiro vivo, como dizia meu avô: “dinheiro limpo e seco”, mas corre risco de jamais ver o seu dinheiro de volta.

Então, havia um caderno onde era anotado essas compras de “legume na folha” e outro dos fiados do açougue. Depois que aprendi a escrever, ainda com menos de sete anos, o meu avô dizia: “Fátima, pega o caderno das ‘compras na folha’”. Aí eu pegava o caderno, porque antes era um rapaz que ele pagava para fazer isso, pois ele não sabia escrever e nem ler... depois que aprendi a ler e a escrever, já com uns sete anos e pouco, tomava conta dos dois cadernos.

Essas compras de “legumes na folha”, era dia de domingo, dia de feira, ele abria o escritório. Havia uma sala do meu avô na casa, um comércio mesmo com mesa, cadeira, com tudo. As pessoas chegavam, ele negociava, e eu anotava no caderno. Havia as Notas Promissórias, conheço Nota Promissória desde menininha, que eu preenchia e a pessoa que não sabia assinar o nome, aí colocava o dedo numa

almofadinha com tinta... tudo devidamente testemunhado. As testemunhas do negócio, essas sim precisavam saber assinar os nomes.

Recordo-me que a minha letra era bonita e que papai, que no começo corrigia tudo o eu escrevia nos cadernos, dizia para o meu avô: "seu Braulino, ela já sabe fazer, sabe colocar o valor do dinheiro direitinho. Ela agora pode lhe ajudar. Fique sem susto". Então, dia de domingo eu ficava o dia inteiro trabalhando com meu avô nisso. Portanto, conheço muito de trabalho do comércio e do valor do dinheiro desde cedo.

Quando fui estudar em Colinas, nas férias, chegava, vovó dizia que eu tinha uma semana inteira para dormir à vontade. Isto é, acordar a qualquer hora. Depois de uma semana, entrava no ritmo da casa. O que significava, assumir a condução da casa.

São lembranças muito gratificantes essas voltas da escola para casa. No dia em que eu chegava de Colinas, recebia uma romaria de visitas. Aparecia a cidade quase toda, adultos e crianças. Pelo menos os parentes e a vizinhança inteira. Vovó fazia muitos doces, que eram servidos a todas as visitas. Era um ritual. Uma semana antes de minha chegada, a casa virava um canteiro de arrumação para a minha chegada, faziam doces, de vários tipos para servir às minhas visitas, que levavam quase uma semana.

Depois de "uma semana prá dormir", as férias eram de três meses no fim do ano, eu começava a tomar conta da casa. Isto é, precisava levantar, todos os dias, para fazer o café. Um mundaréu de coisas, desde cuscuz de milho e de arroz... Uma trabalheira monumental. Colocava de molho à noite, o arroz e o milho. Pela manhã, cedinho, pilava o arroz e o milho, um de cada vez, para fazer a massa do cuscuz. Vovó levou muitos anos para aceitar que a massa de milho ou a de arroz "passada no moinho" também era boa, porém ela não gostava, precisava ser do pilão!

O café era também uma novela sem fim. O café de vovó, precisava ser fresco. E café fresco para ela queria dizer: moer o café torrado na hora de coar o café... Torrava-se o café em casa. Possuíamos uma torradeira de café.

Minhas obrigações eram: fazer o café da manhã para todo mundo. Havia uma moça que trabalhava na casa de vovó, mas era eu que, obrigatoriamente, nas férias, tinha de fazer. Se era tempo de roça (as roças eram muito perto), eu fazia a comida para vinte, até trinta trabalhadores da roça (desde os 11 anos). Não só fazia como levava na roça a comida dos trabalhadores.

Era assim uma brutal contradição, porque eu estudava em uma escola de muito luxo e nas férias enfiava a cara no trabalho doméstico. Mas vovó dizia que “quem não sabia fazer, não sabia mandar” e que se eu não soubesse fazer de “um tudo” como era que eu iria cuidar de uma casa, só se fosse para ser uma daquelas bestas que as empregadas enrolam...

A lógica dela era que eu precisava saber fazer tudo aquilo que era prá aprender a mandar e ser uma senhora. Hoje vejo que era realmente um adestramento para mandar, porque em nossa casa havia sempre muitas mulheres adultas: a cozinheira, Albertina, que morou em nossa casa muitos anos; a tia Custódia ficou anos lá em casa, além do que sempre havia alguma parenta do meu avô estudando, ou sendo aluna de corte e costura da mamãe; ou de castigo, por conta de algum namoro que a família não aceitava (era costume mandar para a casa de algum parente para afastar as moças de “namoros sem futuro”).

Ainda nas férias, à tarde, depois que eu fazia essas comidas, que levava para roça, saía para as cobranças dos devedores do meu avô. Isso era interessante. Assim com uma semana depois de minha chegada ele sentava na calçada e falava: “pega o caderno do açougue e do legume na folha e uma folha de papel almaço”.

Com os apetrechos em mãos, ele começava: “fulano não pagou. Bota aí na folha”. Fazíamos uma relação de devedores, do açougue e do legume na folha. Eu possuía uma bicicleta que ganhei do meu avô. Era uma “bicicleta de mulher”, daquelas sem varão. Ganhei essa bicicleta antes do meu pai morrer. Lembro-me dele dizer que meu avô mimava-me muito.

Portanto, as cobranças dos devedores do meu avô, enquanto nós morávamos em Graça Aranha, ou seja até eu estar com quase dezoito anos, eu as fazia, com esse ritual todo: chegava para as férias e com uma semana tomava conta de tudo.

De posse da relação de devedores, de segunda a sábado, à tarde, eu saia de bicicleta para as cobranças. No começo da noite, eu e ele sentávamos na sala, numas “cadeiras preguiçosas” (que muitos chama de espreguiçadeiras) e eu prestava contas das cobranças do dia. Acertava os dinheiros, ou as desculpas e esticamentos de prazos para pagamento. Se eu não recebia bem em algum dia ele brigava, dizia que eu não estava cobrando direito, não sei que mais... Que daquele jeito, com tanta gente devendo, como é que ele pagaria a minha escola? Então, eu tinha uma motivação forte

o suficiente para ser uma cobradora implacável. O meu estudo dependia diretamente, do dinheiro que eu era capaz de receber dos devedores do meu avô!

Eu era uma “cobradeira” respeitada e insistente. Hoje, percebo que era uma “abusada” mesmo. Havia gente que já pagava meu avô quando as férias estavam perto, pois sabia que eu ia chegar e diziam assim: “Vou pagar logo porque aquela menina enjoada do Braulino vai chegar”.

Quando eu chegava nas casas, muitas pessoas se escondiam, mas eu ficava esperando, e cobrava. Certa vez chegou uma carrada de arroz (um caminhão carregado de arroz) do meu avô na porta de casa (era depositada no armazém). Descia do caminhão um monte de coisas, de rádio até panelas velhas. Perguntei a vovó o que era aquilo. Ela respondeu que um homem que estava devendo ao meu avô há muito tempo e não pagava, então ele chegou na casa do moço e pegou tudo que havia, pois ele dissera que como não tinha dinheiro e nem legumes para pagar, o meu avô poderia pegar tudo o que ele possuía naquela casa.

Fiquei tão horrorizada que nem conseguia falar direito, pois estava numa escola que discutia política, essas coisas, todas as dificuldades e sofrimentos dos pobres, a exploração dos ricos, e naquela situação, meu avô era sim considerado um homem rico, perto de tanta miséria... Fui para o meu quarto e chorei até dormir.

Recordo-me também de uma grande briga que tive com meu avô. Acho que foi a primeira vez em que brigamos prá valer, pois discutir a gente discutia muito, mas não eram brigas, mas ele dizia que eu era muito “respondona” (ou seja, não ouvia nada calada). Mas ele gostava que eu fosse assim. Até contava para as outras pessoas que eu não era besta. Até por essa característica de ser respondona e de não ser besta, ele sempre achou que eu deveria ser advogada; que era uma bobagem eu querer ser médica – ele era a única pessoa que não achava bonito eu quere ser médica – pois dizia que eu tinha que ser advogada porque eu gostava muito de questão. Era interessante e ainda é lembrar-me dele falando: “você gosta muito de questão, se fosse advogada, seria uma grande advogada. Das boas”.

Voltando à minha briga séria com meu avô. Havia um moço que devia ao meu avô e eu fui cobrá-lo. Quando cheguei na casa dele, ele resolveu conversar amigavelmente comigo, convidou-me para sentar, o que em geral os devedores não faziam. Disse que a mulher dele estava doente. Em volta, um monte de crianças

remelentas, barrigudas, perebentas... uma casa pobre, pobre mesmo, quase sem nada. Acrescentou que perdera a roça na safra passada, pois o gado não sei de quem entrou em sua roça e comeu tudo. Portanto, ele perdera a safra e não teve como pagar. Ainda estava com a mulher dele doente e não pôde botar roça e estava "trabalhando de alugado" (nas roças dos outros) e todo o dinheiro que arrumava era para tratar da mulher. Olhei assim num canto da casa e havia uma mulher deitada numa rede, que era só pele e osso... Era uma pobreza tremenda... o fogo do fogão de lenha estava apagado, um sinal certo de que naquela casa nem comida havia sido feita naquele dia.

Mesmo penalizada, não me dei por vencida: "E quando o senhor vai poder pagar, marque um prazo. Peça que lhe dou". Eu também detinha autoridade para fixar adiamento de prazos e para negociar com os devedores. Mas ele disse-me que não sabia. E eu fui dura: "Olha eu estou aqui cobrando, o senhor está devendo há muito tempo. Tenho uma Nota Promissória assinada pelo senhor. Então tem de fixar um prazo para pagar porque o meu avô vai querer saber, etc".

Sai daquela casa sem conseguir nada. Nem um possível prazo para o recebimento da conta. Mas esse caso foi um que me doeu muito porque eu já possuía uma consciência política bem aguçada. Quando cheguei em casa, na hora do acerto dos recebimentos do dia, perguntei para meu avô porque ele não dispensava aquela conta, porque aquele homem não estava mais devendo muito; que era um bom pagador, pois ele estava amortecendo a conta já há algum tempo, e se não estava enganada era a primeira vez que ele não pagava um pouco a conta dele.

Meu avô virou para mim, falou um monte de coisas, sobretudo, constatou que naquele ritmo, de ter pena de quem devia a ele, eu teria de deixar de lavar meus cabelos com xampu e olhando nos meus olhos, disse: "Você sabe fazer sabão de soda, não sabe? Vai precisar usar o seu saber". Naquela época se fazia em casa, sabão, de vários tipos: branco – de azeite coco, de sebo de boi, etc. Não se comprava quase nada. Eram coisas que mulheres faziam, portanto eu também aprendi a fazer sabão. Mas eu não eu não gostava de fazer sabão, aliás odiava, pois era um dia inteiro fazendo sabão. Tinha alergia ao cheiro da soda cáustica. Espirrava o dia inteiro, inchava os olhos, ficava com coriza...

O meu avô sempre dizia orgulhoso que eu era uma "negociante fina". Ou seja, que eu sabia fazer negócios e ele confiava em meu tino. Se algum dos fregueses dizia que já havia acertado algo comigo, ele dizia: "Entonce se ela deu a palavra, tá dada.

Ela sabe negociar.E aqui tanto faz acertar com ela como comigo. É tudo a mesma coisa".

Eu sabia de todos os negócios dele. Tanto que quando vovó queria viajar – ela adorava viajar para Teresina, capital do Piauí, sempre dizia que era para ela ou a gente (eu ou o filho dela) para se consultar ou ir ao dentista. De fato uma vez por ano eu ia ao "médico de vista", pois uso óculos desde os 13 anos. Ia tanto, que até hoje me lembro o nome dele, dr. Evaldo.

Mas na verdade ela gostava mesmo era de ir às compras na Capital. Também adorava comprar jóias, coisas de ouro e de pérolas, para ela e para mim. E quando meu avô dizia que ela estava gastando muito, ela dizia que toda moça tinha suas "coisinhas" de ouro e que ela não ia me criar diferente. Mas, antes de aprontar qualquer viagem ela sempre me perguntava como meu avô estava de dinheiro. Isso acontecia antes de ela ter uma padaria.

Vovó teve uma padaria durante uns quatros anos. Era uma danada, os padeiros sofriam nas mãos dela, pois rapidamente aprendeu tudo sobre como fazer pães e sempre encontrava um defeito para colocar na hora que um pão não saia perfeito. Depois da padaria ela ficou ainda mais poderosa, pois tinha o seu próprio dinheiro e fazia dele o que quisesse, sem consultar ou pedir ao meu avô. Nessa época, sempre que o meu avô me entregava o dinheiro de minhas despesas quando eu voltava para a escola, ela chamava-me depois no quarto e dizia: "Esse aqui é o meu, para qualquer precisão que você tiver". Não era muito, mas era um dinheiro a mais e não estava "carimbado", ou seja com um destino definido, mas acho que jamais comprei qualquer outra coisa para mim com esse dinheiro, a não ser livros... livros...

Quando fiz 18 anos ele foi a São Luís para que eu abrisse uma conta no Banco. Foi no Banco Real. Lembro-me até hoje dele conversando com o gerente e dizendo que ele poderia "aviar" o que eu precisasse, se algum dia precisasse. Não sei como, mas ele fora apresentado àquele gerente por alguém, pois na hora o gerente disse: "seu Braulino, o senhor pode abrir a conta para o senhor e para ela, é mais seguro". Ele disse: "quem precisa de conta em banco é ela que sabe ler, tem pouco dinheiro, mora na cidade na casa dos outros e não tem onde guardar o dinheirinho que dou a ela. Eu nunca precisei de banco nenhum até hoje doutor. Não preciso negociar com dinheiro de banco, só com meu dinheiro mesmo". Possuía um senso de autonomia ilimitado.

Eu era a única pessoa que chegava no internato com o dinheiro do semestre inteiro para pagar a escola. Quem pagava era eu. Não havia banco e nem Correios em minha cidade, portanto quando voltava para escola meu avô entregava-me o dinheiro do semestre. Eu levava o dinheiro do semestre inteiro até para a mulher que lavava a minha roupa. Sim, eu pagava uma lavadeira, que buscava duas vezes por semana minha roupa do internato. Lavava e passava. Então tudo isso era dinheiro. É por isso que vovó e paivelho sempre falaram para os meus maridos que “a nossa filha foi bem criada. Sempre teve de um tudo e nunca pegou no pesado. Sempre só estudando. É uma moça fina”.

Eu era a única, embora fosse a mais nova, na Casa do Estudante, que manuseava o próprio dinheiro. Os pais deixavam o dinheiro com a diretora do internato, a dona Stela (Stela Rosa e Silva), que era uma professora negra, dava aula no Colégio Colinense, mas dirigia a Casa do Estudante. Certa vez ela perguntou-me “Os seus pais não lhe dão dinheiro?” Disse-lhe: “dão, mas quem guarda sou eu!” Eu pagava as mensalidades da Casa do Estudante para ela. Achava sempre que ela ficava zangadíssima porque era muita autonomia que eu tinha.

Como eu sempre possuía dinheiro, emprestava para minhas colegas de vez em quando. E isso era um grande poder. A vida toda meu avô dava um dinheiro para comprar merenda – era um dinheiro que eu levava separado, era para comprar merenda na escola todo dia. Ele fazia as contas. Mas eu não comia merenda, só muito raramente, porque eu comprava revistas, livros com esse dinheiro. Nunca aprendi a merendar, até hoje eu não merendo, só tomo café, almoço e janto. Até terminar o Curso Normal tive dinheiro prá comprar merenda, para todos os dias de aula. Era um dinheiro que dava para tomar um refresco e comer um pastel.

Comecei a militar em grêmio desde o Colégio Colinense, onde havia uma formação política muito importante, através não só do grêmio, mas de uma atividade que se chamava “Ciclo de Estudos”, que era uma semana de debates sobre um determinado tema, cujos palestristas eram sempre nomes muito importantes da educação, da política e da intelectualidade.

Lembro-me de um Ciclo de Estudos sobre Cooperativismos que foi maravilhoso. Tudo na escola parava para o Ciclo de Estudos, era algo histórico no Colégio Colinense, sem falar que, com pelo menos um mês de antecedência, a escola entrava em efervescência de pesquisas e preparação. Outra coisa memorável eram as Feiras

de Ciências, que ocorriam anualmente. Evidentemente eu participei de todas, inclusive quando já estudava em São Luís, onde também ocorriam Feiras de Ciências, em cada escola e depois uma municipal.

O Colégio Colinense possuía um movimento estudantil forte e um Grêmio que não apenas fazia política, mas também estava muito envolvido em manifestações culturais. Todos os sábados, a tarde inteira, a escola parava e você era obrigada a ficar na escola para as atividades do Grêmio, que eram atividades culturais, como dizer poesia, fazer teatro, etc. Isso acontecia sala por sala, semanalmente, com programação e tudo. Eu fui "representante de turma" junto ao Grêmio da escola nos três anos em que eu estudei no Colégio Colinense.

No primeiro ano em que estudei em São Luís não me envolvi com Grêmio, mas no ano seguinte já era a pessoa que definia a chapa de oposição. Foi quando então fiquei muito amiga do padre Rogério Dubois, um padre francês que dava aula de religião na escola. Ele era o pároco do bairro de Fátima, um bairro proletário, que sempre teve uma luta operária muito forte e era um celeiro de quadros da JOC – Juventude Operária Católica. Eu fui da JOC. Aproximei-me muito do padre Rogério também porque naquela época eu falava um pouco e lia muito bem em francês.

Em meados do primeiro ano do magistério, decidi morar no bairro de Fátima, por conta desse trabalho junto à Igreja e à JOC. Só saí do bairro de Fátima no último ano do Magistério, quando preparava-me para a universidade, pois depois do dia todo no Curso Normal ainda ia para o cursinho à noite, que era no centro. A minha saída do bairro de Fátima foi uma decisão mais do meu avô do que minha. Muito jeitoso ele disse-me que eu precisava ir morar no centro porque ficaria muito cansativo continuar morando no bairro. Comuniquei à JOC as preocupações do meu avô e, numa reunião formal, avaliou-se que seria melhor mesmo mudar-me e dedicar-me mais aos estudos naquele ano. Anos depois soube que ele fora alertado por amigos que eu andava metida com uns "padres e umas freiras comunistas" da Igreja de Fátima e poderia ser presa.

Logo que mudei-me para o bairro, aos 16 anos, as freiras da paróquia começavam a instalar a Pastoral da Mulher Marginalizada, que naquela época se chamava "Ninho" (uma criação de Dom Fragoso – um bispo progressista nordestino que é tio de Jô Moraes, deputada estadual do PCdoB daqui de Minas Gerais). Essas freiras eram partidárias de Dom Fragoso. Em que consistia o trabalho? Era de apoio

às mulheres prostitutas: ver as necessidades delas e dos filhos; conseguir matrícula nas escolas para os filhos delas; consultas e remédios quando adoeciam e até alimentação quando elas não podiam trabalhar. Muitas possuíam muitos filhos.

Durante uns dois anos, fora as freiras, só éramos eu e Lurdinha, uma outra jovem, que era do bairro, que se interessou por esse trabalho. Foram essas freiras quem me deram as primeiras coisas que eu li sobre a situação da mulher. Já na Universidade, voltava sempre a esse bairro porque continuava a arrumar consultas médicas para essas mulheres. Então, eu entrar na Faculdade de Medicina foi muito bom para a Pastoral da Mulher Marginalizada, pois passei a conhecer mais os ambulatórios e, como estudante de medicina, tinha muito acesso a serviços de saúde e ao próprio Hospital Universitário. Quando foi o Ano Internacional da Mulher, 1975, eu já sabia muito bem o que era a situação das mulheres.

Quando ainda estava no segundo grau, tive os primeiros contatos com o PCdoB (Partido Comunista do Brasil). Era ainda adolescente. Durante muito tempo, muitos anos, fui muito amiga de um rapaz chamado Sérgio Braga, que era estudante de Economia, que só uma década depois descobri que ele era o presidente do PCdoB no Maranhão na época em que o conheci. Então, nos anos em que fiz o 2º e o 3º ano do Curso Normal, a gente se encontrava aos domingos à noite depois da missa. Nunca foi meu namorado. Éramos muito amigos. Eu tinha meus namorados e ele tinha as namoradas dele, mas era muito engraçado porque tanto as namoradas dele como os meus namorados tinham muito ciúmes. Mas foi através do Sérgio que eu soube da Guerrilha do Araguaia, por exemplo.

O que é que eu fazia junto com o Sérgio? A gente realizava um trabalho importante na Escola de Cegos do Maranhão (ESCEMA). O Sérgio possuía um amigo que era cego, o Pedro, que era casado com a Glória – diretora e fundadora da escola de cegos, que era cega, negra, do Rio de Janeiro. O Pedro, marido da Glória, era estudante de Ciências Sociais no Rio de Janeiro, mas depois de casar estava fazendo um outro curso no Maranhão, que não era propriamente Ciências Sociais, que não havia na UFMA. Eu o Sérgio aos sábados e aos domingos líamos para o Pedro. Nem sempre livros da faculdade dele. Muitas e muitas vezes livros de Che Guevara, Regis Debray, lembro-me muito bem. Ah! lemos também *Geografia da Fome*, de Josué de Castro. Às vezes apareciam outras pessoas. Aquilo era “reunião do partido”, só que eu não sabia. Era a época da ditadura, estavam matando gente.

Na verdade as reuniões na ESCEMA constituíam algo como uma célula do PCdoB. Pessoas históricas do PCdoB do Maranhão daquela época passaram por lá. A Glória era uma pessoa acima de qualquer suspeita, porque ela e a Escola de Cegos eram protegidos de dr. Antônio Dino, que era o vice de José Sarney quando governador. O dr. Dino foi governador do Maranhão por dois anos, quando José Sarney elegeu-se senador. Então o aparelho nosso era acima de qualquer suspeita.

Então, na escola, eu sempre circulei por muitas coisas ao mesmo tempo. Era a JOC, a Pastoral da Mulher Marginalizada, esse trabalho na Escola de Cegos, que levei muitos anos prá entender realmente qual o seu significado.

Em Imperatriz, nos anos 80, participei de um trabalho com mulheres muito interessante em dois aspectos. Um mais geral, com pessoas da área da saúde, mais voltado para populações pobres, cujo foco eram as mulheres; e o outro, mais voltado para a organização das mulheres.

O primeiro, era o Barco da Saúde – um barco com alguns profissionais de saúde, (médicos, farmacêuticos, bioquímicos). Tal projeto foi idealizado pela oftalmologista Lindalva Amorim, maranhense, nascida em Imperatriz, que foi candidata a deputada constituinte pelo PDT. Era um barco que percorria as regiões ribeirinhas do rio Tocantins com médicos de várias especialidades, que realizavam consultas; e bioquímicos e técnicos de laboratório para fazer exames de fezes, de urina, esse projeto do barco durou dois anos.

Era um trabalho apoiado por muita gente. Nunca viajei com o barco, pois além do trabalho como médica a semana inteira, de segunda a sexta, eu dava um plantão de 24 horas aos sábados ou aos domingos, em rodízio; tinha 5 filhos; Trabalhava em média 60 horas semanais; era diretora da Associação Médica de Imperatriz e dirigia o maior hospital do interior do Maranhão (empresa de mulheres: seis sócias e um sócio).

Mas era uma pessoa que arrumava dinheiro para trabalho do barco; participava de todas as reuniões preparatórias e que analisavam as missões do barco; arrumava remédios, etc. O Barco da Saúde era um trabalho político expressivo, embora com aparência de assistencialismo puro, pois percorria as regiões ribeirinhas, prestando atendimento médico e odontológico, realizando exames laboratoriais mais simples e distribuindo remédios mediante consulta médica, a cada dois meses. Lembro-me que em todas as missões do barco foram realizados partos.

Algumas mulheres do grupo do Barco da Saúde começaram a se reunir separadamente para refletir mais sobre a "questão da mulher", sobretudo na violência doméstica. Descobrimos o Conselho Nacional dos Direitos da Mulher; a Conferência Nacional Saúde e Direitos da Mulher (Brasília, 10 a 13 de outubro de 1986); e o processo pré-Constituinte de 1988.

Junto com Lindalva Amorim, realizamos todo o processo de debate das mulheres, em Imperatriz, sobre a Constituinte. Inclusive quando o Conselho Nacional da Mulher (CNDM) foi fundado (1985) nós levamos à Imperatriz a advogada Comba Marques Couto que naquela época acho que integrava a Equipe Técnica do CNDM. Bem, ela esteve lá em nome do CNDM.

Quando a Comba esteve em Imperatriz, fazia pouco tempo que meu marido morrera. Realizamos um daqueles encontros “A mulher e a Constituinte”, na Associação Médica. Fui fundadora da Associação Médica de Imperatriz e enquanto morei lá, sempre fui da diretoria. Foi a primeira vez que a Associação Médica cedeu os seus espaços para uma “coisa” que não era de médicos. Conseguimos colocar 300 mulheres de Imperatriz e das cidades vizinhas no Encontro.

Depois, criamos a União de Mulheres de Imperatriz, que não vingou muito depois que sai de lá para morar em São Luiz, mas ela também realizou um evento importante sobre “A Mulher e a Constituinte”, já no período pré-eleitoral, também na Associação Médica de Imperatriz.

Uma das ações políticas mais importantes que empreendemos naquele período foi impedir a ida do Dr. Elsimar Coutinho para ministrar uma conferência nas “Jornadas Médicas de Imperatriz”, em 1986. Para tanto contamos com o apoio de vereadores do PDT e de um deputado estadual do PCdoB, na divulgação de uma “Moção de Repúdio” a Elsimar Coutinho, que, ao saber de tal documento nós o enviamos para ele, por “telex”, declinou do convite.

Em São Luís, em 1987, participei da União de Mulheres de São Luiz, época em que conheci as integrantes do Grupo de Mulheres Negras Mãe Andreza. Portanto, retomei contatos mais próximos com o Movimento Negro através do Mãe Andreza e, evidentemente, também com o Luizão.

Então toda a movimentação das mulheres negras deste período, a partir de 1987, período em que as mulheres negras começam a se organizar em âmbito nacional com maior visibilidade, eu já estava participando.

Quando cheguei em Belo Horizonte, em fevereiro de 1988, com uma semana que estava aqui fui a uma reunião do Movimento Popular da Mulher (MPM). Estavam preparando o Dia Internacional da Mulher, o 8 de Março daquele ano. No 8 de Março de 1988 eu já conhecia quase todo mundo do movimento de Belo Horizonte. Cheguei numa época de reuniões muito intensas, eram as mobilizações da Constituinte. Então, todo esse processo eu fiz no Maranhão de participação de muitas coisas "da mulher e a Constituinte", serviram-me de base para aqui em Minas integrar-me mais ao processo nacional. Depois, veio a Constituinte estadual, a Lei Orgânica da cidade de Belo Horizonte... fui eleita presidenta do Movimento Popular da Mulher, em 1989, com um ano que estava aqui.

Assim tornei-me a primeira mulher negra a dirigir uma organização feminista nesse país. Quando fui embora para São Paulo, em janeiro 1992, ainda faltava um ano de mandato para cumprir no Movimento Popular da Mulher.

Em São Paulo, integrei-me à União Popular de Mulheres do Estado de São Paulo (UPMESP), já conhecia você e algumas outras do Geledés, a Lucinha, por exemplo, desde o I Encontro Nacional de Mulheres Negras, realizado em Valença, RJ. Estando em Minas, participei de toda a mobilização para o I Encontro de Mulheres Negras e também da primeira reunião que discutiu a criação da Rede Feminista de Saúde, debaixo de uma árvore, no XI Encontro Nacional Feminista, em Caldas Novas, GO, 1991.

Em 1992, já em São Paulo, entrei na Rede Feminista de Saúde. Empenhei-me em sua construção, tendo sido da Comissão de Ciência, Tecnologia e Ética e da organização do 8º Encontro Internacional Mulher e Saúde (1997). De volta a BH, em 1996, coordenei a Regional MG da RFS até maio de 2002. Desde 1996 integro a direção nacional da Rede (Conselho Diretor). No 7º Encontro da Rede (Caeté, 2002) fui eleita Secretária Executiva para um mandato de quatro anos.

Nós éramos apenas três negros numa turma de 60 alunos na Faculdade de Medicina. Era eu, o Bentevi e a Quelita – era menina da Igreja Batista, de uma família de negros funcionários públicos, de classe média de São Luiz, que estudou a vida

inteira no Colégio Batista, que era um colégio que nunca deixava de ter menos de 10 alunos numa turma de Medicina. O Bentevi, também evangélico, estudara também em escola pública. E eu vinha de escola pública. Os três negros de minha turma de Medicina possuíam essa origem.

O entendimento sobre a questão racial apareceu na minha vida com o Luizão, meu professor na Faculdade de Medicina. Mas sobre a percepção do racismo, penso que quando você não tem consciência do racismo não o percebe. É um exercício que faço muito até hoje para lembrar-me de situações de racismo que vivenciei, sobretudo porque desde muito cedo estive em ambientes majoritariamente de brancos, hegemonizado por brancos, a começar pelo Colégio Colinense que, na época era uma escola-modelo no Maranhão, considerada uma das melhores escolas do Maranhão em todos os tempos. E era uma escola particular.

Na verdade, enquanto negra, tive o privilégio dos meus avós terem uma situação econômica boa; e de ser aquela menina, reconhecidamente, que gostava de estudar e eles poderem bancar essa excentricidade familiar. Sempre fui muito estudiosa, excelente aluna, daquelas que se destacavam. Ser excelente aluna confere muitos privilégios, qualquer cor que você tenha. Primeiro, porque os colegas acabam se aproximando de você porque te sugam. Sempre tive os melhores cadernos, pois era “famosa” por copiar, até o suspiro do professor. Era daquelas alunas que as pessoas vão para a sua casa copiar “coisas” do seu caderno, que é sempre o mais completo. Dediquei-me muito a estudar.

Então, esse lugar de boa aluna, de aluna destacada, é um lugar que desperta muitas invejas, mas também as pessoas são obrigadas a te respeitar muito, desde os professores. Então talvez isso tenha ajudado-me a não perceber, ou a não sofrer tanto. Talvez. Essa a idéia que faço no momento, mas também não tenho certeza!

Na verdade, a minha percepção do racismo sofrido aparece depois de médica, sobretudo o fato de as pessoas se espantarem quando me vêem; de perguntarem a que horas a médica vai chegar. Em geral, desde sempre, eu não pareço médica, até hoje. Há um estereótipo. Na imaginação popular, médica é branca! No Maranhão eu não era vista e nem tida como preta, ou negra, mas como morena. Mas, mesmo lá, médico é branco.

Acho que as conversas com o Luizão tocaram-me muito porque nós sempre tivemos maior aproximação com a família da vovó, que é toda de negros. A família de papai era uma família que poderia ser considerada, grosso modo, branca, como dizia a minha avó, uma família de “gente mais descascada”, para dizer que não era negra.

As situações de racismo que eu me lembro de ter vivenciado na infância, que tenho consciência (não estou dizendo que eu nunca sofri racismo antes), era da vovó dizer que a minha madrinha Zuleide, uma vizinha, tinha um ciúme de mim na escola porque eu aprendia a ler depressa... antes das filhas delas, mais ou menos de minha idade. Essas meninas eram todas brancas.

Sobre ser a primeira mulher negra a ser secretária executiva da Rede Feminista de Saúde, cada vez mais tenho uma visão crítica impiedosa sobre essa experiência, pois ela é uma experiência muito pesada. Essas marcas de ser a primeira nisso, naquilo outro, são cargas muito pesadas. Mas também tem de ser lembrada sempre, porque demonstra um caminho que uma mulher negra percorreu e uma porta que foi aberta, às custas de muito suor. Por exemplo, fui descobrir que eu era a primeira mulher negra a dirigir uma articulação do feminismo na América Latina quando eu dei uma entrevista à Coalition.

Sou a primeira negra a chegar à secretaria executiva da Rede Feminista de Saúde. Sou a primeira negra que dirigiu uma instituição do feminismo no Brasil. Fui presidenta do Movimento Popular da Mulher em Belo Horizonte, MG.

Também não me lembro de nenhuma mulher negra dirigindo uma instituição do feminismo no Brasil depois de mim. Refiro-me a organizações do feminismo que não são organizações criadas pelas mulheres negras. Sou a primeira negra a integrar o Conselho Diretor da RSMLAC (Rede de Saúde das Mulheres Latino-americanas e do Caribe), e olhe que a RSMLAC completou vinte anos em 2005.

A RSMLAC realiza um trabalho grande e importante na América Latina e no Caribe, mas nela há poucas negras. Havia poucas negras na Rede Feminista de Saúde. A Mazé, Maria José de Oliveira Araújo, sempre teve uma visão muito crítica sobre isso: a Rede Feminista de Saúde ter um perfil muito branco.

A preocupação com a interiorização e com a presença das mulheres negras na Rede Feminista de Saúde era tanta que na gestão da Mazé foi criada uma “Assessoria para Assuntos da Mulher Negra”, para subsidiar o trabalho do Conselho Diretor. Fui

eleita para essa assessoria em um Encontro Nacional da RFS, em Pirinópolis, Goiás (1996). Na gestão da Mazé também foi elaborado o *Jornal da Rede,* uma revista especial sobre saúde da mulher negra. Embora tenha sido veiculada na gestão seguinte, é um trabalho com a marca da Mazé, que possui uma profunda consciência da necessidade cotidiana da luta contra o racismo. A gestão dela na área Técnica da Saúde da Mulher do Ministério da Saúde não deixa dúvida.

Trabalho com questões que são muito novas e que aparentemente são muito difíceis para quem não tem uma base científica sólida para abordar. Porque tanto a saúde da população negra quanto essa parte da genética, de bioética, um olhar bioético sobre a genética, as coisas novas da genética, elas exigem um conhecimento muito sólido de genética, básico e sólido, porque quem não possui tal conhecimento, não tem como especular, como fazer análises filosóficas e políticas em cima dessas questões. O que eu aporto de novo é um olhar feminista e anti-racista sobre todas essas "coisas novas" das biociências e na instalação desse campo novo de assistência, de pesquisa e de estudo, que é a saúde da população negra.

Eu acho que a originalidade do que faço e publico, é minha capacidade de, partindo de uma base teórica sólida, lançar um olhar especulativo e reflexivo sobre essas questões. Assim, o campo de saúde da população negra sem uma base sólida de genética, com um olhar que demonstra um fatalismo, com um olhar que demonstra que genética é destino, não há como elaborar para garantir os direitos das mulheres, os direitos dos negros e nem assistência à saúde e um campo de pesquisa que respeite a população negra.

Sem tais pré-requisitos é muito difícil, porque o campo de saúde da população negra é o único campo de estudo e pesquisa que eu conheço que se estabeleceu no Brasil fora da universidade, em um trabalho de muitas mãos e muitas cabeças. A Universidade está tendo que beber da nossa fonte, a fonte criada pelo movimento social, para trabalhar a saúde da população negra. Ou seja, não só os formuladores das políticas bebem nessa fonte como a Universidade também. Ninguém sistematizou isso antes de mim no Brasil, infelizmente. Então a minha produção teórica é referência para quem quiser fazer qualquer trabalho nessa área. É uma fonte cuja origem, é, inegavelmente, o ativismo, pois embora eu seja uma intelectual reconhecida, não sou professora universitária, porque eu nunca quis ser professora. Sempre optei por fazer

outras coisas, mas, paradoxalmente, o que eu faço mais hoje em dia é dar aulas, palestras, conferências, etc.

Desde 1996 trabalho no Hospital das Clínicas da UFMG, e sempre que abre vagas para professores de Clínica Médica, alguns colegas perguntam-me porque não tento ser professora. E ficam surpresos quando digo que nunca quis ser professora. Para mim, fazer uma opção por ser professora universitária seria uma decisão de largar a militância como eu faço e gosto de fazer. Ser professora prender-me-ia num só lugar o tempo inteiro. Sempre achei que como professora universitária jamais poderia fazer as coisas que faço, do jeito que quero, preciso e gosto, quer no feminismo, no movimento negro e na bioética. Transito bem nessas três áreas e dou conta de ter uma presença política e teórica consistente e grande.

Digo sempre que toda a minha produção teórica na área da saúde da população negra eu a devo à Elza Berquó, porque antes de conhecê-la não escrevi nada sobre saúde da população negra. Assim como não compreendia que o que eu sabia, sobretudo em genética, aportava muito para o estabelecimento do campo.

E por que eu digo que devo isso à Elza Berquó? Eu conhecia Elza Berquó de vários momentos do feminismo brasileiro. Um do qual lembro bem, foi um grande debate sobre aborto no Congresso Nacional realizado pelo Conselho Nacional dos Direitos da Mulher. Outra vez foi na pré-Cairo, eu ainda morava em Belo Horizonte e já lia muito Elza Berquó e gostava muito porque era ela quem abordava e debatia a esterilização forçada e tudo mais. Quando mudei-me para São Paulo, fui a um seminário, creio que por volta de agosto ou setembro de 1992, em nome da Coordenadoria da Mulher da Prefeitura de São Paulo, no governo de Luiza Erundina. Acho que foi no Parlatino, era um seminário sobre políticas públicas nas diferentes áreas. Nesse dia conheci o Joel Rufino, que fez uma fala péssima, até brigamos no debate.

Fui representando a Coordenadoria da Mulher prá falar sobre políticas públicas na área de saúde. Lembro-me bem que me preparei durante uma semana. Em 1992 não havia nem a popularização da terminologia políticas públicas. Assim é que na gestão de Luíza Erundina foi que apareceu com mais força o emprego dessa

terminologia. Joel Rufino foi rebater minha fala, pois eu trabalhava nela a necessidade do intercruzamento de raça/etnia e gênero, que não era fácil verbalizar naquela época.

No evento estava Vera Cristina de Souza, que já era bolsista do CEBRAP, no Programa Saúde Reprodutiva da População Negra, que eu não conhecia. Ao fim do evento, ela veio falar comigo. Se apresentou dizendo que era bolsista do CEBRAP e que o Programa realizaria em março de 1993 um seminário sobre saúde de população negra e que ela queria um contato meu para convidar-me.

No ano seguinte, houve um outro evento no Conselho Estadual da Condição Feminina, preparação do 8 de Março e lá encontrei-me outra vez com a Vera, que disse-me "Olha, o seminário será daqui a uma semana". Fui ao "Social versus Biológico". Era o primeiro seminário que o Programa estava fazendo e havia grande problema teórico a resolver sobre saúde: se os determinantes da saúde da população negra eram sociais ou biológicos. Naquela época o programa já realizara uma grande pesquisa sobre esterilização.

Das pessoas presentes, além das bolsistas, lembro-me bem de Luiza Bairros, Edna Roland, Damiana, Isabel Cruz, entre outras. Todas as falas que fiz nesse seminário foram sempre contra um rumo que eu achava muito ruim que o seminário estava tomando, que era uma perspectiva mais biologicista e fatalista. Recordo-me que uma das pessoas, quase ao fim do seminário disse algo desse tipo: "Pois é, temos que nos curvar, não tem jeito, tem algumas coisas que são problemas nossos e temos que nos curvar a isso". Assim , como, a biologia é destino mesmo!

Pedi pra falar outra vez e disse que aquele seminário estava tomando o caminho do fatalismo genético que eu recusava-me a aceitar. Então todo mundo ficou querendo saber o que era o tal fatalismo genético, que é uma concepção filosófica, uma visão de mundo que acha que os genes definem tudo e que tudo será assim ou assado porque está escrito nos genes. Digo sempre que há fatalismo genético para a espécie: gatos parem gatos, ratos parem ratos, mulheres parem humanos. Então fatalismo genético para espécie existe, porque ninguém nunca viu mulher parindo um cachorro, mas para outras coisas, há outras interações. Porém aquele seminário chegava a essa concepção do fatalismo genético porque estava procurando uma saída tangencial –

que era trabalhar as coisas mais como sociais como determinantes prioritários do processo saúde/doença.

Eu compreendia que a gente não podia ter aquela saída, pois que seres humanos eram também regidos por leis biológicas, embora isso não seja fatalismo genético, e que há leis biológicas das quais não podemos fugir porque somos regidos também por elas, mas não é necessário ter como parâmetro a concepção do fatalismo genético para respeitar e reconhecer as leis biológicas. Estavam procurando uma saída tangente, porque a única conclusão possível para aquele grupo que estava ali, que era um grupo progressista e anti-racista, era resvalar para o lado social, mas eu via isso como um prejuízo também muito grande para nós. Um outro médico presentes era o Dr. Marco Antônio Zago, que era a grande estrela do seminário, a quem nós devemos contribuições enormes, e que é um parceiro que tudo o que puder fazer pela saúde da população negra, ele faz. Aprendemos muito com o Zago porque ele apresentou lá, pela primeira vez que eu vi, o mapa das principais doenças que acometem a população negra. Ou seja, esse mapa que nós temos hoje das doenças da população negra foi desenhado pelo Zago, embora muito centrado na anemia falciforme.

Quando terminou o seminário, a Elza Berqüó convidou-me para ir ao CEBRAP depois para conversarmos, pois ela ficara muito impressionada com as coisas que eu falara com muita convicção e ela queria dirimir essa dúvida, já que a minha insistência durante o seminário havia despertado a vontade dela de conversar mais sobre o assunto.

Algum tempo depois fui ao CEBRAP e retomamos a conversa. Ao fim, disse-me: “Você deixou-me na dúvida. Só há um jeito. Vamos estudar, vamos discutir isso. Você topa fazer um seminário sobre essas questões que você coloca?”. Respondi que sim. Trabalhei três meses para montar esse seminário. Fiz discussões com geneticistas do Brasil inteiro. Convidei o Frota, Osvaldo Frota-Pessoa, que foi o único geneticista brasileiro que participou da elaboração da Declaração contra o Racismo da UNESCO, e é um dos primeiros geneticistas do Brasil. Convidei todos os grandes geneticistas do Brasil, muitos recusaram-se porque para eles a genética não tem nada a ver com raça, e conforme grande parte, o que eu pretendia aprofundar no seminário já estava, de há muito, resolvido, para que retomar um debate superado? Era um pouco essa a questão.

Realizamos o evento, cujo nome foi “Seminário: Alcance e limites da predisposição biológica”. Há uma publicação do CEBRAP com esse nome. Esse seminário é um marco no estabelecimento do campo de saúde da população negra e seus anais estão no *Cadernos Cebrap 2. Alcances e limites da predisposição biológica*, julho de 1994.

E qual é o alcance e limites das predisposições biológicas? A vida é muito mais holística do que muita gente supõe. Há a predisposição biológica, a interação ambiental, os hábitos alimentares, a cultura, os costumes, etc. E tudo isso forma um todo. Você pode ter predisposição para algumas doenças, mas hábitos saudáveis podem impedir delas se desenvolverem, por exemplo. Ou seja, hábitos alimentares, outros contextos culturais podem impedir que você adoeça. Sei que é difícil para as pessoas entenderem isso. Se as raças não existem como podemos falar de predisposição biológica?

Predisposição biológica é uma coisa que você “nasce com”. Os grandes grupos populacionais humanos, são de regiões diferentes, de interações ambientais com seu biológico, com forma diferenciada de viver dependendo do clima, etc. Então, a origem dos grandes grupos populacionais humanos, que são interações ambientais milenares, dão determinadas características, não é só o biológico puro, a interação é muito anterior. Por que populações africanas têm cabelos encarapinhados, narinas largas? São adaptações dos humanos ao meio, ao clima, a cor da pele, a melanina. Já nascemos com um conjunto de coisas que se apresentam como predisposições biológicas, mas resultam de outras interações com o biológico. Predisposição biológica é que você “nasce com a probabilidade de”.

Essa “probabilidade de” só se concretiza em determinadas condições favoráveis para que elas se desenvolvam, mas pode ser que em condições desfavoráveis elas nunca apareçam e causem danos. O problema é que há geneticistas que não sabem disso. Sabem tudo de genética, mas não dão conta de ampliar o raciocínio para compreender uma perspectiva mais holística, pois em geral são muito fatalistas.

Se o eugenista é um fatalista? Sim, é um fatalista. O eugenista acredita tanto que quer eliminar tudo o que crê que não é normal, tudo o que não considera padrão. O conceito de normalidade leva a muitos desvios políticos e ideológicos, porque o

normal é um conceito subjetivo e cultural. Então assim, o padrão que diverge do padrão consideram doente ou não-normal. Por exemplo, há culturas em que todas as crianças que nascem com algum "defeito genético", por exemplo Síndrome de Down, são consideradas deuses. Mas há outras culturas que matam essas crianças na busca do ideal da perfeição, de não sei o que...

As coisas da genética são muito complicadas, mas não deveriam ser pois a genética é absolutamente simples e nela não há nada que corrobore o racismo, a eugenia, mas são as interpretações que produzem os desvios, são as interpretações que os diferentes atores dão de acordo com seus interesses políticos. Já escrevi muito sobre isso, sobre os desvios políticos e ideológicos da genética.

Não, não é advogar pela neutralidade da ciência. Não é neutralidade da ciência, estou falando de fatos comprovados da genética, de leis da genética, que não autorizam nada disso, porém é o olhar que lançamos sobre elas que possibilita interpretações racistas. Até hoje não há nada, nada, todas as reflexões teóricas e todas as análises que possamos fazer sobre as leis básicas, sobre as novas descobertas, não possibilitam, à luz da genética, conotações discriminatórias. O que não há é neutralidade na interpretação, no uso, mas enquanto leis básicas, enquanto descobertas, não. Desafio qualquer pessoa a pegar qualquer coisa da genética que corrobore teses racistas ou eugenistas.

É por isso que eu digo que a gente precisa ter domínio dessas questões básicas, porque se há uma coisa que se recicla muito é o racismo científico. Penso hoje que o meu maior interesse pela genética sempre teve muito a ver com a questão racial. Não era explícito no começo, mas sempre entendi que um campo novo estava se gestando na área de genética, que era a engenharia genética, e que ela podia ter decorrências políticas desastrosas do ponto de vista da discriminação.

O primeiro artigo que escrevi sobre o tema foi *Engenharia Genética e Socialismo*. E eu inscrevi esse artigo numa tribuna de debates do PCdoB, preparatório do 8º Congresso Nacional do PCdoB, ocorrido em 1992.

No PCdoB há uma coisa muito interessante, antes de cada Congresso instala-se uma Tribuna de Debates, que circula durante quatro a seis meses antes do Congresso, onde qualquer pessoa filiada ao partido pode enviar para a Tribuna de Debates até três

artigos sobre qualquer assunto, em até 50 linhas. Escrevi o artigo mencionado lembrando que estava se gestando um novo campo ao qual os comunistas precisavam prestar muita atenção, pois a *Dialética da Natureza*, de Friederich Engels, o movimento comunista internacional refletira mais sobre essas coisas, das ciências da Natureza. A última contribuição teórica de vulto sobre essas descobertas das ciências da Natureza no campo da reflexão teórica marxista é a *Dialética da Natureza* do Engels, que é um livro que adoro e, naquela época, já tinha um domínio importante sobre seu conteúdo.

Devo ter escrito o artigo por volta de outubro, novembro de 1991. Na época já havia lido o *Brincando de Deus: a engenharia genética e a manipulação da vida*, de June Goodfield, que é um livro superinteressante, uma análise crítica de uma feminista sobre essas "coisas novas" das biociências. Como eu leio muito, portava uma bagagem muito grande. Nessa época eu estava já preocupada com essas coisas.

Na Tribuna de Debates eu escrevi *Engenharia Genética e Socialismo,* relembrando que se estava gestando um novo campo, com o negócio do DNA e tal, com a engenharia genética e que os comunistas tinham que se preocupar com isso e fazia uma referência de que esse era um debate adormecido no Movimento Comunista Internacional, desde a *Dialética da Natureza*.

Quando terminou a Tribuna de Debates, houve o congresso do partido e o Rogério Lustosa, que é um companheiro de quem eu gostava muitíssimo, que já morreu, era o editor da revista *Princípios*, que é a revista teórica do PCdoB, se deu ao trabalho de se debruçar sobre os artigos que considerou mais interessantes e instigantes da Tribuna de Debates e que foram motivos de muitas cartas que chegaram à Tribuna – porque as pessoas também respondiam com cartas, que também eram publicadas – e propôs às pessoas que escrevessem artigos sobre aqueles assuntos. Então recebi o convite para escrever um artigo que desse continuidade àquele pequeno artigo de 50 linhas.

Escrevi. Era um artigo enorme, parece que escrevi umas 30 páginas para dar o artigo, que se chama *A vida é uma molécula de DNA manipulável*. Gosto dele, e o acho belíssimo. Está na revista *Princípios*,nº 26, páginas 48 a 56 ago/out 1992.

O artigo já é no estilo de popularização. Na época passava na novela que o Fábio Júnior trabalhava e que as mulheres bebiam o chá da planta na qual ela mijava... a planta era afrodisíaca e dava a sensação que as mulheres estavam transando com

ele. Era uma loucura na cidade. Praticamente todas as mulheres eram freguesas do chá daquela planta. Escrevi no artigo que aquilo só seria possível por obra de engenharia genética... No artigo há um levantamento dos investimentos dos governos nessa área.

Tereza Verardo, autora de um livro da Editora Moderna, *Aborto: direito ou crime?*, era da Coordenadoria da Mulher, ficou apaixonadíssima por esse artigo. Afinei-me muito com ela no trabalho na Coordenadoria. Tereza levou o meu artigo para o editor da Coleção *Polêmica*, da Editora Moderna, o José Carlos Castro, que telefonou convidando pra ir lá na Moderna. Eu não sabia que Tereza conversara com ele. Depois de muitas dúvidas e vai-e-vens, acabei aceitando conversar. Ainda demorou para que eu aceitasse escrever um livro sobre o tema, apesar da insistência dele, dizendo algo do tipo: "Olha, fiquei muito impactado com esse artigo seu, com a forma que você escreve. Nós aqui na Polêmica temos um projeto de um livro de popularização de ciência sobre esse assunto e nunca encontramos quem escrevesse esse livro, porque as pessoas que entendem desse assunto, eles são todas professores-doutores e eles não querem escrever prás pessoas comuns, eles só escrevem para os seus pares".

Era um desafio enorme, porque o livro tinha que passar pelo crivo do dono da editora que era um biólogo, Amabis, e o Zé Carlos estava arriscando dar um livro para uma desconhecida escrever. Ele foi insistente: "Nesses três anos que nós temos esse projeto, você é a única pessoa que eu, depois que eu li o seu artigo, disse: é essa mulher que escreverá o nosso livro...".

Agradeci, disse que não tinha tempo para escrever, que estava muito ocupada... Ele não se deu por vencido. Quer dizer, eu sou uma escritora hoje porque o Zé Carlos foi insistente demais comigo. O Rogério Lustosa também, pois foi duro ao dizer: "Você tem a dimensão do que São Paulo pode oferecer para você como pessoa com esse livro? A quantas milhões de pessoas chega um negócio desse em São Paulo? Acho que você como comunista não tem o direito de recusar! Você sabe quantos comunistas neste país já escreveram por uma grande editora? Você não sabe porque não há. E num assunto em que você tem uma reflexão teórica interessante. Fátima, isso é muito instigante. Quando você começar esse livro você vai escrever coisas e coisas e coisas e coisas e coisas..."

Eu não gosto de dizer em quanto tempo eu escrevi esse livro porque nem eu acredito que o escrevi em tão pouco tempo. Esse livro foi todo escrito numa máquina

de datilografia, porque eu não tinha computador, tinha uma máquina de escrever Olivetti. Todo, todo, todo. O Zé Carlos foi quem mandou digitar esse livro na Moderna, que é uma coisa que eles não fazem para ninguém. E aí o livro foi um sucesso. Tenho um carinho enorme pelo Zé Carlos, porque se não fosse ele talvez eu não tivesse me tornado uma escritora.

Sobre minha relação com meus pares? Acho que há uma recepção boa. Tenho o nome muito consolidado na bioética, como uma pensadora de coisas instigantes, como uma pessoa que estabeleceu uma nova corrente na bioética, uma perspectiva feminista e anti-racista, pois todo o meu trabalho na bioética possui essa vertente. Portanto, a minha grande marca na bioética é ter estabelecido esse recorte de pensamento.

Meus livros são um sucesso muito grande, de venda e de repercussões políticas. Quando chego nos Congresso de Bioética, em geral muita gente procura conversar comigo e muitas dizem, com prazer: "O primeiro livro de bioética que eu li foi o seu". Tanto o *Engenharia Genética: o sétimo dia da criação*, no qual há um capítulo sobre bioética, como o *Bioética: uma face da cidadania,* foram publicados por uma grande editora de livros didáticos, a Editora Moderna, em uma coleção de paradidáticos denominada de *Coleção Polêmica*.

Bem, são livros que podem ser enquadrados como de divulgação científica. Mas abordam assuntos muito especializados, que só quem se interessa compra. Se você tem a projeção que cada livro é lido, no mínimo, por três a quatro pessoas, provavelmente cada livro desse já foi lido por muita gente. O *Engenharia genética,* que já vendeu 42 mil exemplares, se lido por quatro pessoas cada exemplar, já atingiu por volta de 168 mil leitores(as); e o *Bioética: uma face da cidadania*, que vendeu 24 mil exemplares, deve ter sido lido por cerca de 96.000 mil pessoas. Bem, isso deve ter alguma importância e pode ressoar positivamente na luta de combate ao racismo.

Tudo isso é muito gratificante e interessante para mim, pessoalmente, pois os meus livros devem ter alguma contribuição às nossas lutas, feminista e anti-racista. Portanto, tenho uma tranqüilidade enorme para dizer que não preciso escrever mais nada sobre saúde da população negra, feminismo, bioética, pois do ponto de vista de quem é consciente de que enquanto intelectual que deve dar contribuições políticas, acho que a minha está dada. Tenho muita tranqüilidade para viver, porque consegui estabelecer teorizações; tive coragem de escrever o que penso; de opinar sobre

diferentes e polêmicas com segurança. Contribui para abrir, estabelecer e consolidar novos campos. Há um capo aberto por muitas mãos e neurônios no meio acadêmico, nos meios da bioética, uma trilha real para muita gente seguir por ela. Sou extremamente satisfeita com a minha vida. Muito satisfeita. Muito, muito. Acho que no que eu podia contribuir, o esforço teórico que eu podia, que eu possuía lastro intelectual para fazer, tenho consciência que já fiz. É isso.

Acredito que as coisas que ajudei a desbravar e a construir, que ajudei a pensar; as coisas que eu tive a oportunidade de publicar nesses campos, são referências inegáveis e respeitadas. São coisas que quem está na academia não pode negar, não pode escrever sem mencionar, sem citar. Recebo uma quantidade enorme de dissertações de mestrado, de teses de doutorado que as pessoas me enviam, nas quais são citadas coisas que falei, que produzi.

Recentemente, recebi uma tese de doutorado de um professor do Mackenzie, ele me enviou em disquete, e é superinteressante, é sobre a consciência bioética em alunos do ensino médio, com vistas à formação em professores(as). É uma tese superinteressante, onde todo o veio do trabalho dele parte muito de idéias que desenvolvi, ou apenas pontuei, em *Bioética: uma face da cidadania*, por exemplo, que há uma obrigatoriedade moral de os governos ajudarem a superar o analfabetismo tecnocientífico. Falo isso desde o *Engenharia Genética.*

O estabelecimento da bioética traz algo muito importante, que é retirar poder das corporações científicas. Quer dizer, até o estabelecimento da bioética enquanto campo de reflexão e de ação política, os cientistas só prestavam contas do que faziam aos seus pares. A bioética retira esse poder deles. Tanto de cientistas, quanto de médicos, hoje têm que prestar contas do que fazem, também à sociedade. As normas de ética em pesquisa hoje visam garantir cidadania. Portanto, a bioética, não há dúvida, é uma face da cidadania. Trata-se de um campo dos direitos humanos que torna-se cada vez mais necessário e indispensável.

Na medida em que a genética avança, que concepções racistas tentam se apoderar dos novos saberes, das novas reflexões, a bioética, aparece como campo que diz: “Não é assim! Vocês não podem fazer isso!”. É a bioética que pode dar concretude à máxima “nem tudo que se sabe fazer deve ser feito”. Os limites da ciência. A bioética é interessante também por causa disso.

Dessas coisas novas não há nada tão importante para o movimento negro quanto a bioética, que a gente não consegue chegar aos seus espaços. A bioética ainda é um campo eminentemente masculino e branco. Embora haja muitíssimas mulheres na bioética, não somos detentoras de poder na bioética. São poucas as mulheres que produzem; as mulheres que ministram aulas em cursos e os coordenam; ou que escrevem e publicam e adquiriram visibilidade. Não, há muita gente nesse campo. Muitas feministas, a maioria filiada à RFS, algumas raras negras, que estão nesse campo, quase todas foram levadas por mim. Quando morava em São Paulo, você lembra que eu hospedava essas pessoas todas em minha casa por ocasião dos eventos de bioética. Arrumava inscrições gratuitas para os Congressos e todas as facilidades possíveis.

O que espero de todo esse esforço é que mais mulheres negras, que mais feministas se apoderem desses lugares, desses espaços. É que se estejamos nesses lugares para garantirmos os direitos humanos das mulheres e dos negros. Tem o objetivo de impedir que prosperem teses que dêem amparo às novas perspectivas eugenistas, racistas, sim, sim, sim. Não tenho a menor dúvida que é o objetivo. Há possibilidade de desastres nessa direção. Não sei muito bem, mas posso intuir com muita probabilidade de não errar. Você pega, por exemplo, a Declaração de Helsinque, que é a grande referência de norma de ética em pesquisa, que é a declaração das organizações médicas mundiais de pesquisa, ela é revisada basicamente a cada 5 ou 10 anos. A última revisão foi em 2002, foi declaradamente uma briga entre médicos de países pobres e médicos de países ricos. Todos os países deveriam ter uma norma de ética em pesquisa, nem todos têm.

No Brasil nós temos, eu era a única negra e única feminista naquele grupo, foi o que garantiu o quesito cor nas pesquisas no Brasil. Mas uma norma referência, que é a Declaração de Helsinque, que é da Associação Médica Mundial, que entrou em processo de revisão em 2002. Conseguimos fazer um debate bom no Brasil. Como representante do Brasil, compareceu para a última reunião da Associação Médica Mundial o professor Dirceu Bartolomeu Greco, de Belo Horizonte, da UMFG.

O centro da polêmica no processo de revisão está nos pontos 29 e 30 da Declaração de Helsinque, que, respectivamente, dizem, em linhas gerais que uma nova droga só pode ser usada em teste comparativo com placebo se não houver outro medicamento eficaz para a doença para a qual está sendo testada (29); ao final de

uma pesquisa, todo voluntário, independentemente do seu local de origem e de sua condição econômica, deve ter acesso aos melhores cuidados usados na pesquisa, àqueles nela descobertos ou que ela ajudou a descobrir ou a comprovar (30).

Os principais e mais ferrenhos opositores são os dois principais órgãos do campo da saúde do governo norte-americano, a Food and Drug Administraton (FDA) e o National Institutes of Health (NIH) e a indústria farmacêutica em bloco. Mas desde 1999, a Associação Médica Americana enviou à assembléia anual da WMA uma proposta de modificação. Até agora não conseguiram sucesso, ou seja, não conseguiram mudar o teor dos itens 29 e 30, mas têm conseguido algumas flexibilizações, que em muito alteram a responsabilidades de pesquisadores e patrocinadores de pesquisa. Além do que têm patrocinado uma campanha mundial sobre a obsoletização da Declaração de Helsinque, o que é uma postura falsa.

O Greco levou uma posição do Brasil: nós não aceitávamos a flexibilização das normas de ética em pesquisa na África. Por que na África, especificamente na África? Porque os médicos do Norte, dos países ricos basicamente, eles queriam que as Normas de Helsinque fossem flexibilizadas no sentido deles não serem obrigados a fazerem pesquisas nos países africanos sobre HIV/AIDS e estarem obrigados a custear o tratamento. Porque a Norma de Helsinque coloca que se você pára uma população envolvida em uma pesquisa de novos fármacos, a pesquisa fica obrigada a custear aquele tratamento – se o remédio der resultado para aquela população. Era assim, é desde a primeira versão da Declaração de Helsinque, de 1962, e ninguém ousava questionar.

Então, estar na Declaração de Helsinque é lei para o mundo inteiro. Durante dois anos foi uma briga titânica porque eles queriam garantir a não obrigatoriedade disso para fazer pesquisa de AIDS na África e queriam que a Declaração de Helsinque dissesse que se daria àquela pessoa o mesmo tratamento dado no país... Ou seja, o que estivesse disponível no país. No país de origem do pesquisado. Então era uma sutileza...Em não havendo tratamento no país... Tratamento nenhum...E se aquela pesquisa apontasse um tratamento bom, eles não estariam obrigados a dar aquele tratamento aonde eles pesquisaram. O que diz a Declaração de Helsinque, é mais ou menos o seguinte: “se você pesquisa num lugar e aquela pessoa tem uma doença e aquele remédio foi bom para aquilo, você tem que completar o tratamento e você tem que deixar a pessoa em tratamento no melhor tratamento que existir naquele

momento". E eles queriam mudar no país...E nós do Brasil resistimos, foi o Brasil quem bancou isso, foi a bioética brasileira que deu conta disso no âmbito internacional e ganhamos, uma posição conjunta do Conselho Nacional de Saúde, do Conselho Federal de Medicina, da Associação Médica Brasileira e da Sociedade Brasileira de Bioética. Mantivemos o original... Qualquer descuido... Esse era de prejuízos incalculáveis para a humanidade. Isso sob as bênçãos da ética. Aí se tornou uma briga de países pobres contra países ricos. E muitos médicos africanos defendendo isso.

Porque são as elites africanas, os caras que recebem dinheiro para as pesquisas, querem é o dinheiro para eles se locupletarem na África. Não podemos ter dúvida de que o deslocamento das pesquisas dos países ricos para os pobres desnuda que se buscam as regiões pobres porque nelas há menor rigor legal e ético, o que permite burlar as normas éticas de pesquisa. Isso também pode evidenciar acentuado preconceito de classe e racial. Como vimos, a chamada eugenia racial não tem sido apenas uma prerrogativa de nazistas alemães. Como afirmado, com rigor e propriedade por Mota, em *A criança como sujeito de experimentação científica: uma análise histórica dos aspectos éticos,* meio século depois de Nuremberg, uma experiência com crianças foi realizada por cientistas britânicos em Serra Leoa, de forma tão cruel como as levadas a cabo nos campos de extermínio nazistas.

Capítulo 8 – Arnaldo Xavier, o poeta, *(in memoriam)*

"Nasci (Campina Grande - PB, 19-XI-1948) - na contra-mão - com os pés prá frente quase matando minha mãe Esmeraldina, duas luas antes das previsões de curandeiras e parteiras, na sombra de uma floresta de ervas daninhas. Meu pai, Maneh Peh de Phumo, era um dos maiores traficantes "legais" das plagas. -- No ar ainda havia o cheiro de pólvora da II Guerra Mundial; nas cabeças os halos causticantes do cangaço, do coronelismo, do voto de cabresto, do bacharelismo enfermo, das cobras arrastadas para os pés nas grotas fundas dos latifúndios seculares, das oligarquias agonizantes; do populismo, da discriminação racial e do misticismo. Escorpião. Cristão via pia batismal cheia de amebas de um vigário qualquer. Filho de Ossanha nos mistérios dos búzios afros de babalorixá Amoya. Materialista graças a deus.

A poesia nascendo com a fome e a sede. De um lado a preocupação paterna em me alfabetizar pra ler cordéis pra vizinhança sem beira e sem eira; do outro a

necessidade de falar e fazer as coisas -- pois, rendida é a língua do poeta covarde/que fala com alarde/ que não há nada a dizer/ nem nada a fazer -. Cara a cara a falta de informação e a busca de uma forma de expressão diante à panacéia cultural brasileira: 22/45/concretus/bossa nova/violões de rua/praxus/arena/opinião/jovem guarda/poema processus/tropicalismus y outros us e ismos. Enquanto sentia na pele os problemas das enchentes, das estiagens, das epidemias sazonais, de camponeses covardemente assassinados, das invasões de feiras por populações sertanejas famintas, do "bojo" da UNE três boys paulistas se arvoravam indicadores dos caminhos da poesia brasileira. Vinicius de Moraes e Cia. falava de barquinhos e manhãs de sol de Copacabana e chopes gelados. Ferreira Goulart fazia poesia concreta porque não havia *dancing days* na época. Eu também. E continuo na CONTRAMÃO. Com poema-processo (1967) como uma alternativa estético-política. Com Wlademir Dias Pino. Com Moacir Cirne. Com Hugo Mund Jr. Com Ezio Pires. Com José N. Pinto. Com Aderaldo Tavares. Com William J. D. Araujo. Com Carlos Aranha. Na contra-mão com Chicos Pinto y Buarque. Com Cae-gilcapinantowuatomzéduprat. Com Mário Chamie, Virgílio A.C. Mattos, Sílvio Spada, Raimundo Caruso, Paulo Nassar, Mário de Oliveira, Domingos Pellegrini Jr., Reinold Atem. Na contra-mão com Zécelsoglauberrocha-ruiguerra. Na contra-mão com Alcides Neves.

Mais efetivamente na CONTRA-MÃO com meus parceiros irreverentes e de brigas constantes Aristides Klafke in Pablo (poemas, 1974) VIDALIBERDADE (POEMAS ENVELOPE, 1975), ventonovo (ANTOLOGIA da ECE, 1976) CARA A CARA (coletânea das Edições Pindaíba, 1977). Assim continuo apesar do trânsito e das armadilhas. Fazendo da poesia um ato de amor e coragem." (Xavier, 1978, pp. 19-20).

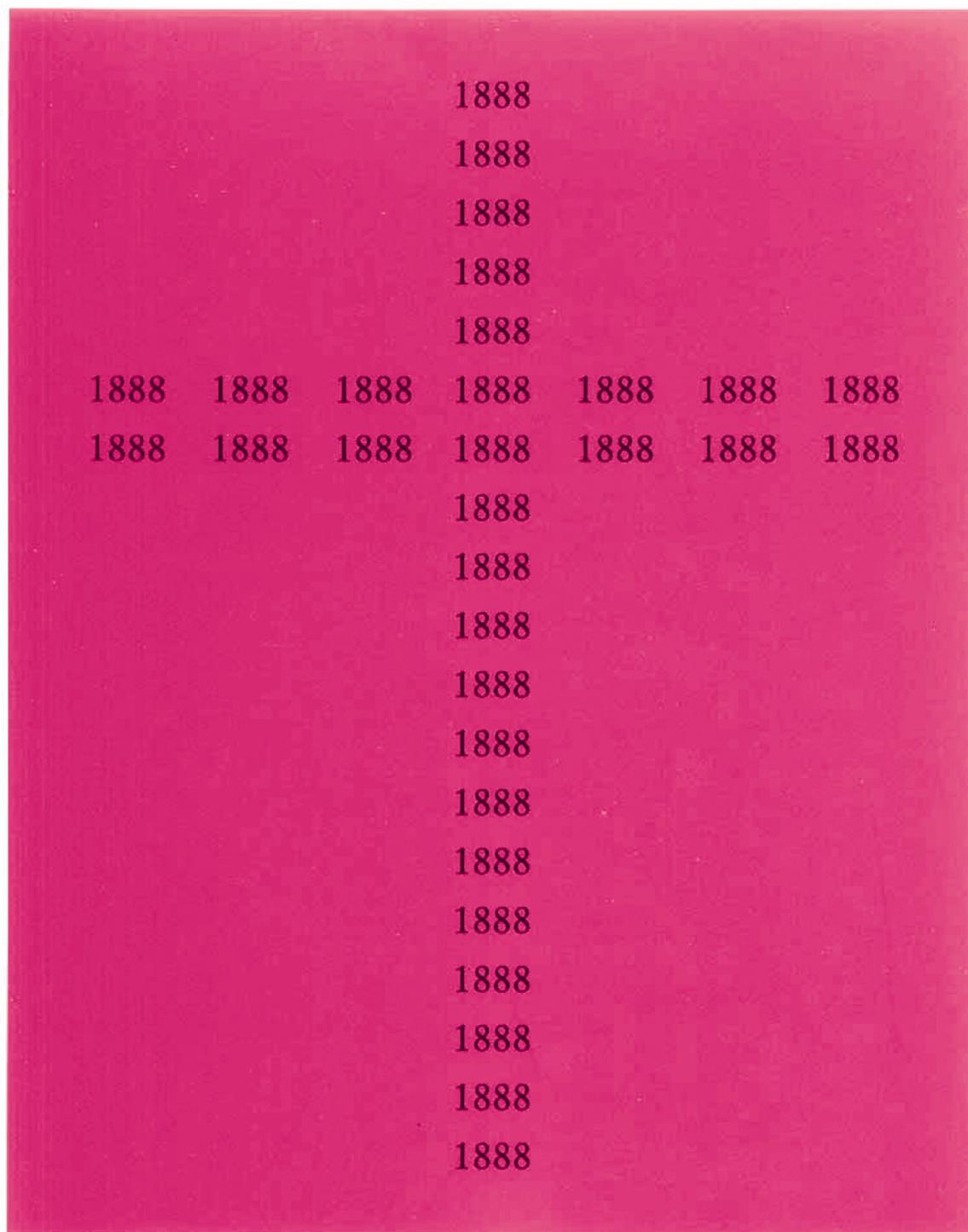
Foi assim que ele viveu. Recusando o aplauso fácil, o diálogo inócuo, a subjetivação proposta pelo racismo e suas múltiplas formas de discriminação. Irreverente superou a esperança de vida de sua geração de nordestino, que era de menos de quarenta anos, como também o aceno de uma carreira assegurada de administrador de empresa. Trocou-a pela poesia, seu sentido de vida. Contrariar era uma missão, a resistência possível às seduções da cooptação literária ou política; o seu exercício de liberdade.

Detestava os filósofos desde que soube que Platão os expulsou da República o que lhe valeu também desconfianças em relação à própria, a República. E com ele passei também a desconfiar de ambas quando o assunto era nós, negros. Tinha

apreço especial por Luiz Gama, o negro abolicionista com quem se identificava na irreverência e mordacidade cujo, texto emblemático, *Bodarradas,* ele amava. Também amava Cruz e Souza e todos os "malditos" simbolistas dos quais era herdeiro. Dos concretistas recebeu reconhecimento que também desprezou. Tinha por projeto poético a recriação ontológica do negro como forma de libertar a poesia negra dos grilhões e lamentos da escravidão que considerava permanente na poesia negra brasileira. Insistia em que vivemos apenas novas formas de escravidão ou seja, que ela jamais cessou para nós. Via com cautela, mais que isso, com refinado desdém, o que considerávamos as nossas pequenas conquistas de movimento social. Lembrava nesses momentos de outro a quem reverenciava: o velho Correia Leite, militante da Frente Negra Brasileira, que muitas vezes acusava a maioria dos militantes negros de seu tempo como "negros sem moela", em que via o mesmo fenômeno. Foi meu irmão, meu amigo de fé, meu camarada por mais de três décadas. Por isso se ofereceu como *sparring* para a minha necessidade de um interlocutor generoso na construção dessa tese. Fomos traídos ambos por seu coração, que se cansou, antes de nós. Desejava vê-la, essa tese, concluída e o resultado do masoquismo voluntário ao qual se expôs, ao se obrigar a penetrar através de mim no pensamento de um francês do qual por vezes se sentia íntimo pela obviedade que era para ele algumas de suas afirmações, com as quais, sem saber, a sua poesia dialogava. Insistia que todas as canções serão refeitas no dia em que não mais se combater o "inimigo a que se pertence." Nesse sentido sabia tudo de Foucault sem nunca tê-lo lido. Conhecia o inimigo e acusava o nosso pertencimento a ele. *A rosa da recusa,* título de seu primeiro livro, designava a recusa a pertencer ao dispositivo que se combate. Rejeitou exercer a crítica consentida e o aplauso fácil, a bajulação. Amou as palavras mais do que a qualquer de suas mulheres e morreu abraçado a elas, desafiando-as, recriando-as, inventando-as e reinventando-lhes sentidos com toda a sua axébedoria. Dizia ser "o maior poeta que Deus *crioulo"* e que o negro contraria o grego."

Amava o modernismo e Mário de Andrade pela modernidade. Odiava-os pela traição à raça. No lugar do *to tupi or not tupi* cunhou o *ori or not ori!* Tinha confiança extremada no saber que perseguiu sempre e, como era de esperar desconfiança nas regras da academia para alcançá-lo. E intolerância para com a ignorância sustentada pela preguiça de ler e estudar que acusava em nossa gente. Era um pentelho! Dizia, na melhor tradição nordestina, que "carinho de jumentos são os coices." Desnecessário

dizer que eu era a jumenta dessa relação e o nosso carinho se expressava..... *nos coices*! No lugar da dialética cunhou a diaxética. Dizia: "não sou feio nem bonito, eu contrario!" Contrariou, na poesia, no conto, na música, na vida. Sabia como Foucault que a linha de fuga para um modo de subjetivação, liberto da rede infernal do dispositivo, estava na estética e a criou e exerceu! Como tudo era matéria de criação, brincou com Foucault como fazia com todas as idéias e palavras.

1888
1888
1888
1888
1888
1888 1888 1888 1888 1888 1888 1888
1888 1888 1888 1888 1888 1888 1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888
1888

Sem título, poema de Arnaldo Xavier, extraído de Schwarze Poesie – Poesia Negra – Afrobrasilianische Dichtung der Gegenwart, Herausgegeben von Moema Parente Augel, Editions Dia, 1988, p. 157. Republicado no Manual Direitos Humanos no Cotidiano, SNDH/USP/UNESCO, 1998.

Parte III
Educação e o cuidado de si

Prólogo

O conceito de epistemicídio permite-nos adentrar essas esferas, em que a identidade negativa atribuída ao Outro, o é, particularmente no que respeita à sua incapacidade de elevar-se à condição de sujeito de conhecimento nos termos validados pelo Ocidente, ou de ser portador de conhecimentos relevantes do ponto de vista dessa mesma tradição. Tal identidade negativa impacta-o de tal modo pela internalização da imagem negativa, socialmente atribuída, que o impele à profecia auto-realizadora que referenda os termos da estigmatização, ou o conduz à auto-negação ou adesão e submissão aos valores da cultura dominante. Nesse sentido o epistemicídio constitui-se numa parte do dispositivo de racialidade, que se desdobra no âmbito da subjetividade, nos termos concebidos por Sousa Santos: "(...) porque todo o conhecimento é autoconhecimento, o conflito epistemológico desdobra-se num conflito psicológico entre a subjectividade moderna e a subjectividade pós-moderna." (Santos, 1997, p. 328). Acrescento: conflito entre a subjetividade fragmentada - construída no entroncamento de uma herança cultural esfacelada pela violência colonial, com a imposição dos valores ocidentais, via aculturação - e a impossibilidade determinada tanto pelo ideário racista, quanto pelas condições históricas, de realizar plenamente qualquer das duas determinações. Impossibilidade também de engendrar coletivamente uma síntese redentora, que conduza à superação dos estigmas e resgate da plena humanidade, pois como afirma Fábio Wanderley Reis:

> "Sem dúvida, a cultura é a cristalização, por assim dizer, de traços ou disposições de psicologia coletiva, os quais podem referir-se à raça tanto quanto a qualquer outro aspecto da coletividade. No sentido aqui relevante, porém a cultura certamente não se *reduz* à disposições de psicologia coletiva referidas à raça. Além disso, parte crucial do problema em questão tem a ver com o fato de que, no caso presente, são as próprias disposições psicológicas relativas à raça que redundam em uma identidade negativa e no comportamento da auto-estima." (Reis, 1997, p. 227).

Desse lugar, o epistemicídio aplicado ao campo da educação permite discutir, por meio dela, a construção do Outro como Não-ser do saber e do conhecimento, seus nexos com o contexto da modernidade ocidental, na sua interseção com o experimento colonial, que se desdobra até o presente no campo do conhecimento, em instrumento de afirmação cultural e racial do Ocidente. A compreensão da negação do Outro como

sujeito de conhecimento, que se exprime em políticas nas quais o acesso ao conhecimento é negado ou limitado; que lhe impõem, via de regra, um destino social dissociado das atividades intelectuais; que promovem a profecia auto-realizadora legitimadora de uma inferioridade intelectual essencializada; que decretam a morte da identidade como condição de superação do estigma, condenando os sobreviventes a uma integração social minoritária e subordinada.

O que é tratado a seguir, nesta Parte III, procura trazer reflexões originadas das falas das testemunhas, que desvelam de suas vidas o que a dialética cotidiana tem construído com vigor guerreiro, nos marcos do dispositivo de racialidade. Enquanto a escola oferece múltiplas formas de subordinação, assujeitamento e negação, é da força da auto-estima, do reconhecimento da própria capacidade de autonomia, dos exemplos no interior das famílias e dos raros profissionais negros com quem conviveram na infância, adolescência e juventude, bem como da conquista da memória coletiva – são desses elementos que se extrai a seiva da resistência. Contudo, a síntese será dada apenas pelo coletivo, onde o cuidado de si e o cuidado do outro confundem-se na busca da emancipação.

Capítulo 9 – Educação: Negação e Afirmação

9.1- Educação e negação

Uma das questões mais candentes que envolvem o negro e a educação diz respeito aos processos de exclusão dos negros da escola que se refletem nos indicadores de evasão escolar, em especial de meninos e jovens negros. Da perspectiva de Foucault, a escola não tem por função primordial excluir e sim fixar, ou melhor, é um aparelho de normalização[77]. Porém, com relação aos negros ocorre uma especificidade, pois, além de normalizados, são expulsos ou excluídos da escola. Trata-se de uma contradição ente a pesquisadora e o seu autor?

Creio que não. Penso que os índices de evasão, por exemplo, refletem, sim, formas de exclusão/expulsão. Eles demonstram a dificuldade de ajustamento de parte dos estudantes negros àquelas normas que, em relação à sua racialidade, estão postas na escola. São, por exemplo, as que passam pelas suspeitas veladas ou explícitas em relação à sua educabilidade, à subordinação racial que se refletem nos instrumentos didáticos e conformam a sua identidade no espaço escolar, às humilhações raciais que são parte da sociabilidade nesses espaços e que professores reagem, freqüentemente, com impotência ou indiferença para conter, como, por exemplo, as situações suficientemente descritas em estudo de Eliane Cavalleiro (2000) já citado anteriormente, marcadas, pelo menos, pela falta de incentivo e acolhimento. O abandono, ou o desempenho negativo no ambiente escolar, poderia estar a refletir a condição de "incorrigíveis", de parte do alunado negro, no sentido de não dispor de recursos, em particular emocionais, para conformarem-se aos processos de fixação/sujeição presentes na escola.

Contudo, essa aparente inconsistência entre a afirmação foucaultiana da escola feita para a fixação e a situação, de fato, dos negros no aparelho escolar em seus diversos níveis, pode ser tomada também como sinal da relevância do desenvolvimento da compreensão do dispositivo de racialidade, em suas articulações estratégicas com o epistemicídio. Por um lado, se tivesse vivido um pouco mais, talvez Foucault tivesse se dedicado à temática de maneira mais sistemática; como visto

[77] Afirma Foucault: "na época atual, todas as instituições – fábricas, escola, hospital psiquiátrico, hospital, prisão – têm por finalidade não excluir, mas ao contrário, fixar os indivíduos" (Foucault, 1996, p. 114). Foucault, *A verdade e as formas jurídicas*. Ver também a esse respeito, *Vigiar e Punir* (1987).

anteriormente, foi apenas em 1976 que incluiu em suas reflexões a temática da racialidade, no interior da temática do biopoder. Por outro, mantidas suas características e dinâmicas de manifestação, o dispositivo de racialidade articulado ao epistemicídio parece encontrar na educação uma demonstração explícita, por isso a relevância de extrairmos dos depoimentos uma compreensão de como nossas testemunhas atravessaram em sua trajetória escolar essas questões.

Assim, Edson Cardoso expõe com sua experiência pessoal os processos de socialização racial que, em muitos casos, fazem com que a família cumpra um papel perverso e desagregador na formação da identidade racial, educando no sentido contrário ao do pertencimento racial, introjetando as diferenciações cromáticas impostas no trato político da miscigenação, da não-fixação racial como dimensão da dominação racial. A família aprece como um dos primeiros cenários em que se vivencia a dor da cor, em seu caso da cor mais clara do que a do coletivo familiar. Assim ele descreve a forma pela qual era racialmente visto no interior de sua família[78]: *"Era o brrrrrrrranco, com uma ênfase no r, como querendo salientar que não é bem branco no sentido dos outros, mas enfim, que era o branco da família."* E, paradoxalmente, ou precisamente por força dessa negação, de pertencimento racial familiar, será o único membro da família a fazer, conforme ele, "*militância com o tema racial, eu acho que essas coisas pesaram de algum modo naquilo que eu sou, naquilo que eu faço*".

Dentre as experiências de negação que vão constituindo a subjetividade, desde a idade mais tenra, Edson Cardoso relata como o plano amoroso, da afetividade, pode ser aquele que constituirá a marca psicológica em que a rejeição afetiva, fundada na diferença racial e de classe que se entrecruzam, se dá no contato com o Outro, o Eu hegemônico. Coincidentemente é a escola que aparece como cenário das primeiras experiências sociais de negação racial.

Assim a testemunha relata: *"Havia uma menina, eu já estava terminando o ginásio e entre sair do ginásio e ir pro científico eu ainda estava com 15 anos, que era o primeiro ano do segundo grau (...) ela era de uma família diferente"*. A consciência da menina de não-pertencimento ao universo em que estava, branca num território majoritariamente negro, combinada à sua evidente consciência da incomunicabilidade

---

[78] Decidimos grafar em itálico todas as citações referentes a nossas testemunhas, como forma de facilitar a visualização dessas inserções, determinantes de nossa reflexão neste e no próximo capítulo. Todas as citações referentes às testemunhas Edson Cardoso, Fátima Oliveira e Sônia Nascimento referem-se a textos cuja íntegra compõe, respectivamente os capítulos 5, 6 e 7.

daqueles dois universos, a faz decretar: *"eu não namoro com você, não, porque você é preto."* É um momento do saber, do ser e do poder. O modo de saber que advêm do vivido, é o de sua anulação: você é preto então, não pode terá a pretensão de existir, de ser uma possibilidade para o ser racialmente hegemônico. As inquietações derivadas das ambigüidades raciais familiares se desvanecem completamente, ampliando-se a compreensão do significado social de sua negritude. Assim, ele explicita o alcance daquela revelação:

> *"se temos que saber algo e eu sabia, há um modo de saber que eu soube ali naquela hora que não era só ser preto, é que isso era extremamente problemático pra mim , que isso era um impeditivo para mim, (...) então foi um marco para mim, eu não esqueço aquele dia, muito forte ."*

A articulação de conteúdos afetivos a conteúdos políticos apresenta-se também de forma clara nas testemunhas. Em particular os anos de chumbo, além das violações conhecidas, trarão para muitos negros formas particulares de violência pela articulação entre repressão política, patrulhamento ideológico e representação social dos negros. Edson Cardoso sinaliza uma dessas dimensões que será vivida de maneira também perversa por Sônia Nascimento em outra direção, como veremos a seguir.[79] Assim relata Edson Cardoso:

> *"Veio a repressão do AI5, meu terceiro ano é numa escola muito reprimida. Um desencanto com tudo é muito forte em mim naquele período, minha mãe pressionando, eu fiz um vestibular da escola técnica e fui aprovado (...) mas na hora de fazer o curso, a matrícula, apareceu um emprego prá mim, que era de ser propagandista de laboratório"*

Às experiências familiares e escolares seguem-se os primeiros contatos com as instituições repressivas e corretivas dos suspeitos *a priori*, compondo elemento específico no interior do dispositivo de racialidade/biopoder a transmitir certo tipo de ensinamentos:

> *"Existia um delegado em Salvador chamado Gutemberg que reprimia intensamente o que era chamado na época de hippie. (...) E aí, eu lendo uma matéria no jornal que se falava da brutalidade especial, a fala dele, ele estava falando como ele não gostava de cabeludo e principalmente negros."*

---

[79] Ocorre na esfera do público e do privado. Vide caso de Wilson Simonal relatado no Capítulo IV.

Daí resulta também um outro entendimento, não apenas de que ser negro é um impedimento para muitas coisas na vida, mas também que há um jeito de ser negro que pode ser suportável para o branco. Desse aprendizado resulta um poema relembrado por Edson Cardoso em seu depoimento, por meio do qual indica os processos de auto-negação que a racialidade dominante exige para aos negros para o convívio social:

> *"você tem que passar ferro quente no cabelo, você tem que usar pegador de roupa no nariz pra afilar, enfim ou seja havia no poema um roteirinho do que você deveria fazer, mas você não poderia estar na rua com aquele cabelo daquele jeito, merecia uma repressão muito especial sobre você (...). E o poema terminava assim: que eles tinham que usar água fervente na pele pra clarear e o poema terminava assim, eles são subversivos.*

Essa é a fórmula em que a idéia de epistemicídio[80] se apresenta no pensamento de Edson Cardoso:

> *"porque me chama a atenção o fato de que a relação de dominação se faz através dessa negação ou seja, eu me afirmo como superior e senhor através dessa negativa que é você , então não é assim desse jeito? então se é assim desse jeito, é aqui nesta relação que está o essencial tanto é que negros e índios tem um status diferenciado pra isso, diferenciado dos outros, e como eles são os grupos dominados, evidente que há na natureza da dominação, não só isso, mas há um componente que pode ser reduzido numa fórmula banal, que é a negação da identidade do outro, dos seus valores de cultura e de sua humanidade, seja lá o que for , ou seja, qualquer que seja o outro mecanismo de dominação econômica, todos os outros elementos que entram na dominação."*

A negação da identidade, da racialidade negra, no qual a miscigenação é um operador, implica no plano político em destituir o negro da condição de um grupo de interesse, a ser reconhecido, é uma estratégia de controle e anulação do sujeito político. É em relação a esses danos que a educação escolar e na família em geral se omite, silencia, nega permite sua perpetuação comprometendo a autonomia das pessoas negras.

> *"Então eu penso que não alcançamos os danos que são causados à subjetividade em sua plenitude. Ainda precisamos ir fundo nisso, nesses danos como certeza,*

[80] Vide capítulo 3.

sem nenhuma vitimização, mas esses danos têm muito a ver com nossas dificuldades para a construção do sujeito coletivo, não há nenhuma dúvida . Uma outra dimensão que eu acho importante destacar é que o outro que domina tem consciência de que a dominação se perpetua nessa fragmentação, nessa negação. Eu digo isso porque considero que a maior interdição da sociedade brasileira é a de que os negros possam se reunir como tal , é um pânico que atravessa toda a sociedade há séculos..”

Os relatos das testemunhas apontam a questão da escola como espaço de negação do sujeito, processos permanentes que constituem as formas de produção social da inferioridade intelectual dos negros, uma das dimensões do epistemicídio. A indigência material e cultural determinadas pelo confinamento na pobreza, expressão de sua exclusão social, é testemunhada por Edson Cardoso:

“Mas havia já no grupo que eu havia montado uma prioridade de pessoas negras, curioso é que hoje, olhando pra trás, no grupo eu ficava vendo as dificuldades que nós negros tínhamos em relação aos outros que faziam faculdade. Havia uma diferença, eu mesmo estava trabalhando à noite pra fazer a minha faculdade. Era diferença de tratamento. Eu tinha tido uma coisa que os outros não tinham tido. Eles não vieram de uma escola boa, não tinham a leitura que eu tinha” (...) eram pessoas que faziam um esforço muito grande para acompanhar a faculdade...”

Às condições materiais que obstam a aquisição de repertório cultural somam-se os conteúdos pedagógicos. Dentre os conteúdos que não se aprende na escola e que, por omissão, cooperam com os processos de negação, estão para Edson Cardoso, os exemplos de luta de emancipação negra como conteúdos do patrimônio libertário da humanidade. Ou seja, a historicidade dos processos políticos ditados pela racialidade, que poderiam ser utilizados em prol das lutas emancipatórias, constituem saberes sepultados, ao modo de Foucault pelos racialmente hegemônicos que se apresentam aos estudantes como detentores de experiências universais. Daí pergunta-se Edson:

“Como é que eu posso ter um país com uma população que ignora as experiências que os negros tiveram no mundo, veja bem, inclusive na luta contra a opressão, (...)"

Referindo-se a Nelson Mandela e a sua histórica defesa em processo que lhe fora movido pelo sistema de *apartheid*, Edson Cardoso argumenta:

"toda experiência branca é universal, a experiência não consegue nem ser local, então como é que pode um homem negro oprimido por um sistema ter feito aquela defesa e eu não saber nada dele. Isso não é objeto de estudo (...)"

Referindo-se a outro momento heróico das lutas dos negros no mundo Edson Cardos relembra o boicote aos ônibus que segregavam assentos para negros e brancos liderados por Martin Luther King o qual durou trezentos e sessenta e oito dias, culminando com a revogação dos atos legais que permitiam aquela forma de segregação, em 20 de dezembro de 1956, por decisão da Suprema Corte americana. A esse seguiram-se os atos da resistência dos afro-americanos pela conquista dos direitos civis, tais como manifestações de protesto pela segregação nas lanchonetes, Jornada pela Liberdade, manifestações pelos direitos civis, Marcha Sobre Washington, Campanha de Registro de Eleitores, etc., que desarticularam o sistema de segregação racial norte americano e que deram à liderança de Martin Luther King reconhecimento mundial que culminou com o Prêmio Nobel da Paz que lhe foi concedido em 1964. São diferentes momentos de uma luta emancipatória em relação à qual segundo a testemunha,

"Como é que pode ter acontecido o que aconteceu nos Estados Unidos, que é aquilo que me toca, aquele boicote de 1955 para 1956, o boicote dos ônibus durante um ano, numa cidade do interior do sul dos Estados Unidos. Eu me recuso a tomar ônibus e encontrar a velhinha caminhando e dizer "estou andando pelo futuro de meus filhos, eu estou andando pelo nosso futuro". Isto é uma página que engrandece ser humano de qualquer cor, mas eu não posso estudar isso na escola porque isso é negro, se fosse branco seria currículo obrigatório e tinha branco já especializado nisso aí, achando que a Revolução Francesa era o tchan, tchan, do tchan,(...) mas agora essa experiência de Mandela não é universal, ela não é para entrar na escola."

Dessa crítica emerge a perspectiva político-pedagógica que deveria informar uma escola plural e democrática:

Então, quando a gente quer conteúdos, a gente quer falar disso também. A gente quer falar de trazer para a escola experiências negras do mesmo jeito que as brancas vêm, que têm caráter universal, que possam servir de parâmetros para as ações humanas.

O que se tem é a negação da oferta de saberes já existentes, reconhecidos, sobre o combate ao racismo, em seus diversos níveis, privilegiando os saberes produzidos da ótica disciplinar e normalizadora. Como aponta Edson Cardoso:

> *"Então enquanto você luta por Palmares, há todo um conjunto de novos autores na historiografia que busca sempre no passado uma forma de legitimar compromissos, de ver uma escravidão um tanto quanto adocicada.(...) que só pode ter um objetivo: deslegitimar qualquer ação sua no presente que tenha como fundamento o ser histórico. O livro de Monteiro Lobato desaparece, ele não é livro de debate, não é livro de discussão, ele não é livro de citação, desaparece e você, ao mesmo tempo, vai tentando fazer desaparecer todas as formas de opressão."*

Semelhante ao revisionismo que se processa em relação ao holocausto em que gradativamente a vítima vai se transformando em ré, como aponta Foucault, são os dobramentos foucaultianos em relação ao racismo e a vitimização histórica dos negros.

São bons exemplos as dificuldades para a implementação da lei 10.639/03, em 09 de janeiro de 2003, que alterou a lei 9394 de 20 de dezembro de 1996 (Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional) instituindo a obrigatoriedade da temática História e Cultura Afro-brasileira no currículo oficial da Rede de Ensino. Edson Cardoso depreende dessa dificuldade a existência de táticas de perpetuação do domínio da leitura do passado, e os termos da dominação instituídos pelos saberes hegemônicos, a negar as potencialidades de ler o passado sob outra ótica. As resistências decorrem do fato de que, para ele:

> "(...) *alguns brasileiros não têm direito a passado. Aí eu digo: os direitos culturais são parte dos direitos humanos. É uma agressão aos direitos humanos das pessoas não permitir que elas possam ter acesso ao passado. Ora, quem eu não quero que tenha acesso ao passado é exatamente as pessoas cujo acesso ao passado alteraria a relação de dominação que eu quero perpetuar."*

Sônia Nascimento nos mostra como os esforços de conferir confiança às pessoas negras esbarram sempre no contato com o real, em que as barreiras se colocam concretamente debilitando as energias, a confiança, produzindo anemia da vontade. Muitas vezes, os esforços dos pais negros para não permitir que seus filhos tenham uma atitude vitimizada diante da vida, em função do racismo e das discriminações fazem-nos relativizar a extensão do problema, fazem-nos minimizar o que involuntariamente produz uma sensação esquizofrênica, sobretudo nas crianças

que vivem no espaço escolar, em particular, violências brutais por causa da cor que carregam e não encontram nos pais a reação de indignação compatível com o agravo que a criança sente ter recebido. Muitas vezes essa atitude dos pais negros refletem também a sua impotência para lidar com o problema, reflete todas as concessões que tiveram que fazer para assegurar o mínimo de dignidade que conseguem ofertar a suas famílias.

> *"Mas, o verdadeiro motivo de eu não fazer o curso de Direito é que eu achava que não era para mim. Cursar direito, na USP, a Faculdade de Direito do Largo São Francisco? Eu achava que não era pra mim, eu jamais seria uma advogada. Por que? Eu sou negra, eu não tinha muita confiança, apesar de todos os esforços de minha mãe. Ela era uma mulher confiante, e sempre tentou nos contagiar, mas eu não confiava no meu taco (..)."*

Importante notar como o dispositivo consegue demarcar claramente onde é e onde não é o seu lugar. E introjetar essa certeza: "*No final do ano tive muita vontade de tentar a USP, mas depois eu dizia: 'não, eu não vou entrar, não é pra mim.'"*

A administração das expectativas e aspirações a partir das interdições interpostas para a racialidade aparecerá no depoimento de Sônia Nascimento na mesma direção apontado antes por Edson Cardoso. Retorna a idéia de que ser negro é impeditivo para "certas coisas" nesse caso, adentrar a Faculdade de Direito do Largo São Francisco. Em seu interior ela sabia que podia, mas abriu mão, para ter o que considerou possível, ainda que em seu entendimento insuficiente. Assim ela relata:

> *"Eu já assisti a mais de trezentos júris na minha vida. Eu, no início ia escondida, mas achava que aquilo não era para mim, quantas vezes eu, assistindo júri, eu ficava chorando, perguntando por que não pode ser pra mim? Por que eu não poderia fazer aquilo? (chorando). Então, entrei na USP, nas Ciências Sociais, e me dei por satisfeita."*

Esses são os processos de *evitação*[81] por meio dos quais o negro aprende a identificar e circular nos espaços em que ele pode estar imune à discriminação. Ou seja, um mecanismo de ajuste de conduta à hostilidade racial para evitar a violência da discriminação e sofrimento correlato.

Mesmo baixando o nível de expectativa, contudo, temos que, parafraseando o dito popular, *alegria de preto e pobre dura pouco*. A experiência de entrar na

---

[81] Trata-se noção que se encontra na obra de Goffman (1998).

universidade se apresenta como um rito de iniciação para a maioria dos estudantes negros. Há um percurso comum. O jovem é pobre, estuda em escola nas quais consegue ter bom ou excelente desempenho, uns e outros dizem que é inteligente, gosta de estudar e acha que entrar na Universidade é a continuação de um processo natural. Mas subitamente tudo é negado. Como lembra Sônia,

> *"O primeiro ano foi terrível, terrível, por não entender nada, mal sabia expor a minha dúvida, mesmo assim ia tentar conversar com eles, eram poucos os professores que davam atenção, eu achava que tinha que me esforçar mais."*

Tudo o que vem depois é a reiteração de que se deu "um passo maior do que a sua perna", que "aquilo não é para você", que "você sequer sabia que era assim". É o que Edson relata acerca de seus colegas negros na UFBA cujas dificuldades para acompanhar os cursos eram a expressão da indigência material e cultural a que estavam submetidos. A resposta da Universidade a esse grande engodo é dizer que "aquilo não é para você" e mais, que a "sua presença" pode comprometer a qualidade para os que a merecem ter e que "você" pode ser impedimento. Essa é uma das raras situações, talvez a única, em que os negros se constituem em impeditivo aos brancos. Sua penetração nos sacrossantos espaços brancos representa como disse Edson um *sujou*!. O nível ou a qualidade vão cair. O conforto da realidade branca da universidade é como se fosse turvada com a presença negra. Em outra dimensão, esse desconforto acaba produzindo situações em que o negro real se confronta com o negro virtual das ciências sociais e descobre a sua insustentável leveza de ser como relata Sônia Nascimento:

> *"Quando tive aula de Antropologia e se discutiu sobre o negro, eu não me via naquela fala, para mim a discussão não levava em conta o próprio negro, eu não me vi, não me identifiquei com aqueles estudos, eles discutiam o negro de uma forma tão folclórica, pra minha época era folclórica, que um dia eu tive coragem de levantar e dizer: 'Não é nada disso, minha vida não é isso, nós temos uma vida.' Acabaram comigo, me ridicularizaram e eu abandonei a faculdade. Mas os estudos se baseavam numa obra de uma autoridade branca sobre negro. A sensação era de que ele só não havia entrevistado um negro. Aí desisti de vez, eu podia não saber muito sobre minha identidade, minha raça, minha comunidade, mas eles também não."*

Nesse sentido, o negro válido é o negro "validado" pela ciências. Dela e para ela. Numa demonstração dramática sobre o alcance epistemicida dessas práticas, Sônia

Nascimento relata o um episódio de sala de aula eivado de crueldade para com os alunos negros ali presentes:

> *"(...) me fez lembrar o caso da Érica que foi obrigada a ouvir de um professor que estudava o holocausto dos judeus que à medida que ele se aprofundava verificava que o que os negros passaram na escravidão, foi Disneylândia perto do que os judeus sofreram no holocausto. Sim, ocorreu na sala de aula no curso de Direito na Universidade São Francisco, aquela no parque do Pari. Ela começou a tremer, teve uma crise de choro, se levantou e foi embora. Ele achou que não tinha dito na nada demais, o problema estava na cabeça dela e não na mente dele."*

Esse é um contraponto interessante entre o que se aprende na escola formal, em contraste com o que os negros podem apreender nos movimentos sociais e a medida da necessária disputa pela verdade histórica a que se refere Edson Cardoso. Evidencia ainda, insensibilidade presente no cotidiano escolar em relação à dor do Outro. A disputa pela verdade histórica se apresenta como estratégia inegociável de ruptura com os processos de dominação para Edson Cardoso:

> *"Quando a gente fala de recuperar uma história, as pessoas pensam que estamos falando de recuperar uma história do ponto de vista de bonzinhos versus mauzinhos. Mas não é nada disso que estamos falando. O que estamos falando é o seguinte: nós conseguimos tirar das mãos dos historiadores um episódio que era menor nas mãos deles, que era Palmares. Em 30 anos, um único episódio produziu esse efeito que você vê aí."*

Em contrapartida, autores festejados como Monteiro Lobato permanecem referência para a educação infantil com suas Dona Benta, negra gorda na cozinha, chacota de crianças brancas, dentro e fora dos livros, mas há algo maior, mais profundo, conforme nos aponta Edson Cardoso, que se revela no livro de Lobato, *O Presidente Negro,* como metáfora literária da vontade de anulação física dos negros, ou seja, o biopoder. Segundo Edson Cardoso:

> *"(...) Monteiro Lobato traz a solução de laboratório: o crescimento demográfico da população negra é tal que a solução de embranquecimento não soluciona, tem que ser de laboratório. (...) O que eu quero dizer que o livro de Monteiro Lobato é nazista "avant la lettre", antes do nazismo tomar corpo como ideologia e tal. (...) É nos anos 20 que ele, Monteiro Lobato, vai dizer o seguinte: que a solução é a esterilização da população negra, que não vai nascer mais nenhum.* (...) *O*

> *intelectual está pensando no embranquecimento e diz que a prova do sucesso do embranquecimento é que alguns já parecem brancos no final dos anos 20."*

Não é, pois, gratuito que o problema da esterilização tornou-se um dos temas fundamentais dos movimentos de mulheres negras brasileiras pelas implicações de genocídio de que se reveste e que, ao mesmo tempo, historicamente é ocultado por meio de diferentes estratégias de controle sobre da natalidade das populações pobres e negras.[82] Um livro como *O Presidente Negro*, deveria ser utilizado criticamente para demonstrar os processos de negação/rejeição a que estão submetidas, sobretudo, as crianças negras. No entanto diz Cardoso, *O Presidente Negro* é escondido, ou seja o seu racismo de Lobato é "higienizado" pelo ocultamento de obras como essa porém seguem à solta o consumo de seus livros em que por meio de "donas Bentas" reiteram-se a subordinação social dos negros, em especial das mulheres negras.

Avançando a compreensão de como a educação interage com o dispositivo de racialidade em formas estratégicas, é relevante lembrar que será nas relações de trabalho que serão vivenciados os limites interpostos pela racialidade aos investimentos educacionais.

Edson Cardoso relata como os processos de rejeição à identidade negra vão se amplificando na medida em que ele vai migrando para o sudoeste e sul do país. Do Rio de Janeiro sua memória registra, ao relatar a perda de uma oportunidade de trabalho: "*foi uma experiência muito dura para mim, de as portas se fecharem de forma incompreensível, porque eu me sentia com condições de pegar aquela vaga.*"

A medida em que se radicaliza o processo de tomada de consciência e o aprendizado sobre o grau de negação que a racialidade lhe impõe, a subalternidade negra socialmente normalizada, no modo proposto por Foucault, irá se apresentar para Edson Cardoso, como uma condição que invalida ou desqualifica a formação educacional. Alocado em um território em que as ambigüidades raciais perdem terreno diante de uma branquitude que não é virtual, mas assentada em parâmetros de um arianismo real, explicitamente recebe o "tratamento de preto".

> *"Em Porto Alegre eu vou viver, aí sim, a experiência que vai ser definitiva pra mim. Em Porto Alegre eu procuro emprego de paletó e gravata e não acho, fiz até poesia*

---

[82] Vide a respeito do relator especial da Onu sobre racismo para o Brasil: http://www.unhchr.ch/Huridocda/Huridoca.nsf/0/2ff79895e8cadc57802566f7003c9b14?Opendocument

> *sobre isso. O contraste racial em Porto Alegre é muito diferente de Salvador. Em Porto Alegre vai ficando claro pra mim, digamos assim, que barreira de fato era de natureza racial, talvez meu próprio pensamento tenha amadurecido, mas o fato é que Porto Alegre vai ser um lugar onde eu vou trabalhar de servente de pedreiro, olha que eu tinha 4 anos de faculdade, servente de pedreiro, carregador (...) vou trabalhar de auxiliar de polimento. Era bom aluno, escrevia bem, enfim eu já tinha publicado o meu folheto e eu vou ter que trabalhar, despi o paletó e a gravata, se eu queria ficar, e trabalhar em coisas que eu nunca havia nem pensado na minha vida em que eu ia trabalhar."*

Embora faça a ressalva de que *"(...) sobre a percepção do racismo, penso que quando você não tem consciência do racismo não o percebe",* para Fátima Oliveira as primeiras experiências de enfrentamento da negação com viés de racismo serão vividas ligadas ao exercício da profissão:

> *"Na verdade, a minha percepção do racismo sofrido aparece depois de médica, sobretudo o fato de as pessoas se espantarem quando me vêem; de perguntarem a que horas a médica vai chegar. Em geral, desde sempre, eu não pareço médica, até hoje. Há um estereótipo. Na imaginação popular, médica é branca! No Maranhão eu não era vista e nem tida como preta, ou negra, mas como morena. Mas, mesmo lá, médico é branco."*

No caso de Sônia Nascimento o exercício da advocacia irá demonstrar a pertinência de suas angústias em relação à carreira jurídica. As experiências demonstram o estranhamento, a negação, a desqualificação que padecem os negros considerados "fora do lugar". Assim o juiz se sente autorizado para negar-lhe autoridade de saber recomendando aos seus clientes:

> *"'Mas vocês sabem perfeitamente o que estão fazendo aqui, foram orientados nesse sentido, senão falem comigo, e agora mesmo depois se tiverem alguma dúvida venham falar comigo'. Aquilo estava me deixando daquele jeito e eu pensando: o que será que ele está querendo fazer? Então eu falei: 'Mas falar como Excelência?' Aí a cliente disse: eu não estou entendendo, porque ela é minha advogada, nós somos amigas há mais de 20 anos. Juiz: Ah! Então você sabe o que esta escrito aí? Cliente: Eu sei, ela é minha amiga, mais do que advogada ela é minha amiga. Juiz: 'Mas ainda assim digo pra vocês, se restou alguma dúvida falem comigo'."*

Demonstra como as regras sancionadas pelo contrato racial[83] só têm validade entre os brancos e que um negro para nele adentrar tem que ser avalizado por outro branco, a fonte legítima para ofertar-lhe credibilidade.

> *Neste momento entra na sala o Dr. Catani, um procurador do Estado, aposentado, que é uma sumidade em direito de família, quando ele me viu e disse: "Eu não acredito, meu Deus, você que está aí? "Olha, ele falou pro juiz: "cuidado, porque essa daí em direito de família é demais, hein, tome cuidado com ela...Foi Deus, imagine, nem sou tudo isso, mas ele falou. Juiz: 'Ah é ! Bom, então tá'."*

O processo de produção da inferioridade intelectual tem sua contrapartida no mercado de trabalho nos processo de negação que irão conduzindo ao fracasso profissional. Sobrevive quem agüenta. Sônia Nascimento descreve a devastação interior que essas práticas provocam:

> *"Eu fui arrastada, segurando na cliente até o elevador, quando o elevador abriu a porta lá embaixo eu desabei a chorar. Ele acabou comigo, eu fico pensando o seguinte: eu sou militante, mas ninguém espera uma coisa dessa, ninguém esta preparado, eu só pensava em parar."*

A ignorância dos mecanismos cotidianos produzidos no interior do dispositivo, dos quais o racismo se utiliza para discriminar, rebaixar, desvalorizar, conduzem à desvalorização da dor e do sofrimento a que as pessoas são também cotidianamente submetidas.Leva também à equalização do racismo, e das discriminações que ele produz, a outras formas de preconceito.

> *"Outra vez que eu também sai do sério, porque as pessoas querem minimizar o racismo, foi no curso das Promotoras Legais Populares na OAB/SP, que você foi falar sobre racismo, preconceito e discriminação racial e a aluna falou que não existia o racismo, que ela tinha pintinha no nariz, que ela também era discriminada..."*

Qualquer lugar é uma oportunidade para lhe dizer "quem você é" e quais os espaços sociais "que lhe estão reservados" bem como lhe mostrar que "você pode estar fora do lugar."

> *"Eu fiz estágios no COJE- Centro de Orientação Jurídica e Encaminhamento da Mulher, da procuradoria do Estado. Tinha a secretária na porta, que dizia: 'Agora a senhora vai entrar e falar com a advogada'. As pessoas entravam e diziam: 'Cadê a*

---

[83] Vide capítulo 1.

> *advogada?' Eu, às vezes até levantava para procurar na sala: 'Não tem ninguém mais aqui, sou eu!' Uma vez a moça falou: 'então eu volto amanhã.'"*

Em síntese, a negação manifesta-se em diferentes formas de controle como apontado por Edson Cardoso: *"Então eu tenho varias formas de controle, eu tenho esse controle da representação, eu tenho esse controle que chega ao extermínio, eu tenho o controle de revirar a história de cabeça pra baixo e distorcê-la; eu tenho várias formas de absorção.*" Assim, Edson Cardoso descreve o que nomeamos de dispositivo de racialidade/biopoder ou seja, formas de assujeitamento associadas a técnicas de extermínio mediado por saberes instituídos sobre a racialidade.

Ao deparar com situações de negação, seja no mero convívio e na afetividade, seja quando já mergulhado na situação de responsabilidade profissional, o que se vê é o despreparo histórico da escola, bem como o despreparo que é produzido cotidianamente na escola para lidar com o racismo. São conteúdos que faltam, abordagens que são negadas, um futuro de convivência e sucesso profissional sequer delineado como possível para a criança e o jovem. Apenas, em tudo, a pura negação.

9.2 – Educação e afirmação

Nos testemunhos manifestam-se as formas criativas de re-apropriação dos aspectos da educação que permitem os múltiplos escapes, de múltiplas formas e plurais singularidades em resistência. Persistem, no entanto, elementos comuns quanto ao papel da educação como instrumento de afirmação pessoal e social.

É dessa forma que a possibilidade de futuro aparece em todos os depoimentos, diretamente ligada à própria possibilidade de completar os ciclos educacionais. Na trajetória de Edson Cardoso ela aparece como estruturadora de um projeto familiar: Segundo ele: *"(...) nós éramos pobres do ponto de vista material mas com uma família em que os filhos iam se formar, os filhos até os dezoito anos, ninguém ia trabalhar, havia todo um ritual prevendo o futuro."*

A conclusão do nível superior aparece como conquista desse processo: *"Olha o que o destino estava me reservando e quando eu chego em Brasília, eu vou trabalhar em muitas coisas, mas eu retomo uma coisa que Brasília vai me trazer de positivo, que é retomar o meu curso."*

A positividade de morar em Brasília, uma cidade que não tinha outro interesse para Edson Cardoso, consistiu na possibilidade de completar a sua educação. Lá ele se forma e faz o seu mestrado, completando assim, no que lhe diz respeito, o projeto familiar.

A educação aparece nas testemunhas como um bem maior que o dinheiro, posto que ninguém pode tirar. Tal valoração é, de fato, um ensinamento familiar. No qual a educação e o saber são apresentados como propriedade.

> *"O paivelho achava que a educação era um bem importante, que a gente que era preto, que era pobre, era pela educação que a gente iria se tornar importante, porque dinheiro, segundo ele, acabava e o saber ninguém tomaria da gente. Então, foi um esforço grande que meu avô fez por todos os netos".*

Ao apreço à educação soma-se o amor à leitura, aos livros e outros veículos de formação e informação. Os livros operam como código de entrada para um mundo desejado e um saber almejado. É por isso que se desenha como determinante, o papel da leitura na possibilidade de resistência ao dispositivo de racialidade e o papel estratégico do analfabetismo no epistemicídio inserido no âmbito da racialidade.

Todas as testemunhas acentuam a importância do hábito da leitura adquirido no interior da família como diferenciador da performance escolar que apresentaram em relação a outros alunos. Mais ainda, tratam a leitura como um hábito havido como necessidade e prazer ao longo da vida. De fato, o incentivo à leitura e à educação aparecem não apenas como ferramentas da educação formal, mas como forma de construção da autonomia de pensamento e ação que para eles deveu-se mais aos processos extra escola de aprendizagem do que aos da educação escolar formal. Vale considerar que os pais negros, contudo, são em sua maioria portadores de baixa escolaridade, o que põe na geração presente, uma questão crítica qual seja, a da importância da creche sobretudo para crianças de baixa renda.

Estudos realizados pelo IPEA demonstram que uma criança de classe média pouco se beneficia da creche no período de zero a três anos porque elas se beneficiam do contexto cultural da família, ou seja as famílias ofertam-lhes o repertório cultural suficiente nessa época da vida. No entanto para as crianças de baixa renda, dizem esses estudos, a creche provê os recursos culturais e de socialização necessários ao seu desenvolvimento das quais as famílias são desprovidas. (Barros, 2001).

A figura paterna para Edson e de mãe provedora, chefe de família, no caso de Sônia, torna-se chave para o progresso escolar. Surge dos depoimentos o papel superior da família na educação, na permanência na escola, no incentivo para alcançar os níveis superiores de escolaridade. Diz Edson:

> *"Acho que o ponto da leitura, do estudo, é do meu pai.(...) Meu pai era uma pessoa, para você ter uma idéia que lia dois jornais, meu pai comprava livros, havia uma estante com livros na minha casa. Então, se existe uma coisa que meu pai valorizava era a leitura e podemos dizer, lá em casa, que o hábito de leitura que temos vem do meu pai. Isso era uma coisa que as professoras vinham lá em casa e bahhh quantos livros, ficavam na sala, uma estante grande, cheia de livros. Então eu posso dizer a você que antes de 14 anos tudo o que Jorge Amado havia publicado, eu já tinha lido, tinha tudo na minha casa."*

O hábito sendo adquirido por mimetismo, em que as figuras maternas ou paternas influenciam o comportamento em relação à leitura. Mostra-se um antídoto às artimanhas do dispositivo de racialidade. Mais ainda, desdobra-se na geração seguinte como descreve Edson Cardoso:

> *"Hoje, quando eu vejo minhas duas meninas, uma que eu acho que ela já está assim, que estranha quando não tem jornal, com 15 anos, porque pra ela está virando um hábito ler jornal todos os dias."*

Fátima também testemunha em favor do pai leitor e incentivador explícito da leitura:

> *"Era muito impressionante o nível de cultura do meu pai. E escrevia muito bem. (...) Como ele viajava muito por conta do comércio, comprava essas revistas todas (...) e quando terminava de ler ele dizia: 'Fátima, pode levar a revista, que eu já li'. Sempre fui muito conhecida por gostar muito de ler, tanto que meu pai lia a revista e depois ele me passava. E eu era bem menina ainda."*

O livro e a leitura são percebidos como educadores e promotores de autonomia. Sônia Nascimento exemplifica o quanto sua mãe valorizava os estudos para suas filhas chegando, com seus parcos recursos de empregada doméstica, a segundo Sônia, "*assinar a revista Veja, porque um professor da Ling [suam irmã] falou que seria interessante para o vestibular..."*

Dentre as singularidades que a história de vida de Fátima apresenta está sua condição de reconhecimento, desde cedo, de ser portadora de saberes: *"durante*

muitos anos, a minha contrapartida na casa foi acompanhar os 'deveres de casa' de Leila e de Luís Eugênio." Cedo também aparece sua consciência acerca dos poderes e distinções que os saberes lhe aportavam, relatando sobre a biblioteca suntuosa que existia na mansão de amigos de seu avô, em que se hospedava Fátima afirma: *"(...) eu era a única pessoa que ele permitia mexer na biblioteca, pois dizia que eu sabia dar valor àquele tesouro."*

Há um tipo de "mística" em relação aos livros e bibliotecas presentes tanto em Edson Cardoso quanto em Fátima Oliveira. Parece que a mística da biblioteca é o mundo intelectual, a possibilidade de adquirir de forma autônoma o saber, algo que tem uma força em si, uma vida, que para ser transmitida, basta apenas estender a mão:

> *"Havia uma biblioteca maravilhosa com, acho que, a única Coleção do jornal A Pacotilha, do tempo do Império. Havia uma romaria de brasilianistas, todos atrás de A Pacotilha, que é um tesouro, ricamente encadernada e foi microfilmada, integralmente. Em geral eles conversavam com seu Sales, que era um intelectual e lia muito. (...) Mas era tão orgulhoso de sua biblioteca, que dizia ser a biblioteca pessoal mais importante do Maranhão, que um dia pediu-me que se eu não poderia cuidar dela porque as empregadas estavam estragando os seus livros. Então passei a cuidar."*

Edson ainda relata um desejo de saber permanente em sua chegada ao Rio de Janeiro:

> *"O primeiro lugar que eu vou é a Biblioteca Nacional, ainda tinha a carteirinha, eu fiz a minha carteirinha, procurava emprego até uma determinada hora depois ficava na biblioteca até fechar. Eu me lembro que na época li todo o Dostoievsky que tinha na Biblioteca Nacional; fui ao Teatro, eu fui ver peças, fui ver Fernanda Montenegro, ela estava com O Interrogatório, de Peter Weiss. Então eu estava assim, também conhecendo um lado mais cultural que foi importante para mim e procurando meu emprego."*

Há como um excesso de homenagem que se presta aos negros, geralmente o primeiro que chegou lá, em alguma atividade de prestígio, que é a medida da excepcionalidade de sua situação, que alguns desavisadamente tomam como fruto de sua excepcionalidade individual. E parece que a homenagem excessiva reafirma a

impropriedade da presença, como se questionasse, assim, a legitimidade do mérito.[84] Fátima afirma:

> *"Essas marcas de ser a primeira nisso, naquilo outro, são cargas muito pesadas. Mas também tem de ser lembrada sempre, porque demonstra um caminho que uma mulher negra percorreu e uma porta que foi aberta, às custas de muito suor."*

Compõe, por outro lado, o dispositivo de racialidade, em sua dinâmica epistemicida, a produção da inferioridade intelectual dos negros. Insinua-se aqui a relação entre saber e poder. O saber promovendo iniciativa, autonomia, ousadia, liderança, enquanto sua ausência produziria inferioridade intelectual. Em outro momento do depoimento, Edson Cardoso associa a falta de conclusão dos ciclos formais de um amigo, como uma situação que o reduzia a *nada*[85] no contexto social da universidade, testemunhando como ponderou então acerca do colega, na perspectiva que lhe era possível ter naquele momento. Aqui, Edson Cardoso demonstra como a impossibilidade de acessar os meios culturais necessários para uma formação que permita o desenvolvimento da consciência crítica, da capacidade de ousar, de liderar equivale ao não ter nada ou, pelo menos, ao não deter aquilo do que quase tudo depende:

> *"Então você vê a maioria das famílias negras, as pessoas, o acesso à cultura se dá exclusivamente através da TV não paga. Não existe nenhuma outra forma, não tem um teatro, não tem um cinema, não tem um livro, não tem um jornal, não tem nada. Só tem acesso à TV não paga, que hostiliza o negro de todas as formas. Pronto, ele não tem nada, e a gente teve acesso a outras formas e isso foi muito importante para a consciência crítica, sem dúvida nenhuma."*

Ao mesmo tempo, a capacidade de liderança, ousadia, são percebidas como diretamente ligadas às condições de formação educacional, resultantes dos estímulos familiares, em associação com a escola e outras dimensões culturais. Ou seja, o acesso à TV paga, ao teatro, ao cinema, ao livro, ao jornal, são identificados por Edson Cardoso, como promotor de afirmação e de consciência:

> *"Bom, então não era a hora, eu chego nesse grupo e, sim, eu tinha um diferencial e que não era dinheiro, nós éramos famílias niveladas do ponto de vista econômico e financeiro. A relação era uma certa liderança que eu tinha no processo, a*

---

[84] Vide a respeito a referência aos aplausos calorosos aos poucos ou únicos negros em cerimônias de formatura, como a consagrar a surpresa e mesmo a impropriedade de ali estarem (Fischmann. In: Trindade & Santos, 1999).

[85] A testemunha nesse trecho diz: *"Ele era negro e não estava fazendo o segundo grau, o segundo grau dele fora interrompido. Eu não entendia aquilo, então ele era o quê, então? Ele não era nada."*

capacidade de ousar no processo, dizer assim: vamos pegar o diretório, acabar aquele lixo que é aquele diretório, limpar, pintar, botar mesa de ping-pong, fazer assinatura de jornal para o diretório, fazer uma coisa diferente, alargar um pouco o horizonte, enfim, era visto como uma liderança, uma pessoa com essas possibilidades.”

A produção da inferioridade intelectual atua, ainda, como entrave para o desenvolvimento do sujeito político coletivo e a reversão desse quadro de insuficiência cultural se coloca parte essencial da agenda política:

“Essa ignorância intelectual se revela na nossa indigência intelectual como movimento, é verdade. Precisamos fazer algo nesse sentido, é urgente. A gente precisa desenvolver sempre formação e pessoas que possam resgatar essas possibilidades. Não há dúvida, essa é uma peça de adensamento, é obrigatória.”

Em outras palavras, analisando como se dá a produção da inferioridade intelectual, é possível constituir, pelo reverso, a produção e o reconhecimento da capacidade intelectual, antes que seja estilhaçada. Quando não ocorre semelhante atitude, a escravidão retorna com sua unicidade radical, destruidora de valores, da integridade e da própria humanidade do ser. O monopólio da fala do branco sobre o negro se estabelece em textos, seja livros, seja projetos, em busca de retomar a produção da inferioridade. Mas a educação, ao se propor a pensar o universal, tem que encarar o pressuposto segundo o qual tudo o que anula o negro anula o branco, ao considerar a ética que deve presidir todo ato educativo. Sem essa perspectiva universal, não há educação possível, como lembra Edson Cardoso:

“Eu me interesso muito pelas coisas da identidade. Acho que se você senta pra colocar as coisas assim você vê a violência do que foi a escravidão, que é uma coisa sempre vista pelos brancos. Nós temos poucos relatos do que tenha sido o processo... para nós, aqui no Brasil, não quero dizer que seja assim, mas na bibliografia mais ampla. Para nós ficaram poucos relatos sobre o que significa você mergulhar na escravização que vai negar valores de cultura, humanidade. Ou seja, o que isso significa mesmo? Até onde isso toca? Que estrago isso produz, que você possa negar do indivíduo tudo e tudo. Aí não são apenas valores de cultura, seus modos, suas práticas, negá-lo como dimensão de humanidade, o que é que isso significa, eu tenho que extrair desse objeto, porque eu quero um objeto a que eu nego qualquer coisa, eu quero extrair dele produção. Quem fala sobre isso são os historiadores brancos, sempre falando de um modo que não me toca.”

A completude do dispositivo aparece aqui, dando conta de todas as dimensões da vida. Uma dimensão fundamental é a que busca conter a resistência e impedir que ela alcance a dimensão política, a condição de transformação da realidade social de assimetria racial por ele construída, tudo o que o negro não encontra sobre si na escola. A reiteração pela escola do "somos todos iguais, sem distinção de toda ordem", sem a devida análise crítica atada à perspectiva histórica, torna anacrônica a agregação política dos negros, sobretudo porque os mecanismos de agregação de outros grupos étnicos e raciais em torno de seus interesses específicos, não se apresentam como tal, mas são tributados a uma identidade cultural considerada legítima e positiva para a identidade nacional, enquanto se questiona se seria o mesmo verdadeiro quanto à identidade negra.[86] Os negros estão diluídos no "povo brasileiro" e enquanto tal os seus processos de organização política adquirem conotação de sublevação social, por isso devem ser contidos de maneira mais contundente. Edson traz à reflexão:

> *"Parece que alguma coisa vai acontecer de absolutamente ameaçador para a Ordem e eu acho que eles têm razão, mas essa é a principal interdição; ou seja, essa dimensão do racismo a gente precisa destacar: que o racismo tem várias dimensões, ele tem essa dimensão da subalternização, dessa opressão, da exploração do trabalho, da exploração da mulher, da moradia, do saneamento da água que você bebe, do assassinato. Ele tem várias e várias dimensões. Mas ele tem a dimensão de negar que você possa se agrupar como os outros pra enfrentar isso."*

Ao pânico dos brancos com agrupamentos exclusivos de negros, corresponde o pânico dos negros de serem acusados de "racismo ao contrário", de "divisionistas", de perder seus lugares nas estruturas sindicais e partidárias por "radicalismo étnico". Em

[86] Em uma das disciplinas que tive que cursar para a obtenção dos créditos exigidos na pós-graduação uma professora manifestou-se de forma irônica e agressiva, referindo-se às comemorações relativas ao Dia Nacional da Consciência Negra, 20 de novembro, em homenagem a Zumbi dos Palmares. O foco de sua crítica era precisamente a celebração da consciência negra, num país, para ela, definitivamente mestiço. Senti a gesticulação dela, os olhares em minha direção e o seu estímulo à cumplicidade da classe, como uma provocação. Certamente ela sabia que estava diante de uma militante negra, aliás a única negra da sala, e usou a autoridade de sua fala derivada da condição de professora de pós-graduação para afirmar argumentos que desqualificavam a mobilização dos negros em torno da racialidade.Usava a própria imagem, para mim de uma afro-brasileira, para ela expressão da verdadeira identidade nacional, para reforçar seus argumentos.
Isso faz supor que os discursos de elogio à mestiçagem, como fundamento da identidade nacional que circulam a-criticamente na escola conspiram para negar legitimidade à mobilização negra para a luta política por igualdade; por meio desses discursos nega-se ao mesmo tempo a existência das desigualdades de base racial motor das reivindicações que conduzem os negros à organização política enquanto negros. O princípio da igualdade que a escola também reitera seja de um ponto de vista religioso ou da derivado da concepção política liberal presta-se igualmente à negação da legitimidade da identidade negra se constituir em base de protesto e reivindicações. Em ambos os casos manifesta-se uma estratégia desmobilizadora da identidade negra.

alguns casos, revela insegurança, por professar uma idéia de alianças de classe e de raça em que a subalternidade política é a moeda de negociação; a crença em mudanças lentas, graduais e seguras, ou seja sem conflito aberto, ou ainda, a adesão a contrato racial que consolida a subalternização, embora distribua algumas migalhas de poder. Assim, temos, a educação partidária e sindical operando, em muitos casos, na produção de corpos dóceis no campo político.[87] Assim testemunha Edson Cardoso:

> *"(...) eu tive uma reunião em Porto Alegre há poucos dias, várias pessoas negras fizeram questão de reforçar nas suas falas, dizer que os brancos poderiam participar. Você imagina uma reunião de brancos, em que os brancos frisassem a toda hora, em suas intervenções: 'E onde estão os negros?' É impressionante como as pessoas, cujo centro de atuação política está no sindicato, está no partido, está em outro lugar, fazem questão de, em sua fala, destacarem que os brancos tenham que participar e que podem participar. Nós estamos querendo mobilizar os negros, vocês me vêem que branco tem que participar? Isso aí é um problema dele, não é nosso problema isso, mas os caras vêm e trazem como se fosse um problema nosso?"*

A necessidade de inclusão dos brancos nas demandas dos negros coloca-se para Edson Cardoso como renúncia ao direito de autodeterminação política, submissão à tutelagem ou cautela imposta pelo medo de sua condição hegemônica. Esse posicionamento de Edson Cardoso demarca a diferença entre uma perspectiva política centrada na identidade racial de outras, recortadas por outros compromissos políticos/partidários, ideológicos ou corporativos. Há, portanto, uma educação a se fazer que tenha a identidade racial como centro do processo de afirmação, em contraposição a identidades que estilhaçam o sentido, aprisionam a outras lógicas e repõem a negação, a cada vez.

A ausência de respeito ao direito de autonomia aparece na desqualificação das formas de luta. Em geral os brancos se posicionam sobre as questões dos negros com a atitude de quem sabe o que é melhor para eles, ditando os termos aceitáveis em que os negros devem reivindicar ou não. O pacto tácito proposto é um simulacro de ação política: "nós deixamos vocês brincarem de fazer política, desde que não extrapolem certos limites." Ou ainda, "desde que seja prática assistida por brancos de nossa confiança." E, mesmo, "desde que não ultrapasse o limite do simulacro."

---

[87] No capítulo 10 procuramos mostrar como se fazem outros caminhos no movimento social negro.

"Você vê, essa acusação de racialização do espaço público, ela é hilária porque os brancos nos acusam de racializar o espaço público quando a gente faz propostas com base na identidade racial como se o espaço público onde eles estão não seja racializado, está, assim, suponho, naturalizado. Deve ser. Nós chegamos, "sujou!". Chegou esse negócio de raça e sujou. Agora vem essa coisa aí ... Então, eu não sei... Dá vontade de fazer uma reivindicação assim: Nós, essas pessoas que vocês sabem quem são, queríamos fazer uma reivindicação: saber como participar. A gente não sabe como dizer isso, de uma maneira que não desagrade vocês, mas nós queremos participar. Como é que a gente fala isso? Você pode nos autorizar? É isso que eles querem. Como que é que a gente diz isso, que a gente não quer estar onde a gente está e quer estar aí onde você está? Você me diz uma maneira legitima de dizer isso. 'Ele[88] fala: 'pô, vamos fazer um seminário e vamos tomar uma decisão, então vocês fiquem aí que a gente vai reunir Ivone Maggie', vai reunir não sei quem ... prá eles verem qual é a maneira...'"

Da perspectiva do ativismo negro para Edson Cardoso, a educação é um lugar que aparece como possibilidade de adensamento teórico, de construção de densidade conceitual que permita a ampliação da consciência crítica e da organização política que se realiza na ação política emancipatória. Usa como exemplo a trajetória de Nelson Mandela:

"Se você pensar no CNA, o CNA cresceu com o diálogo com brancos, claro que cresceu, mas Mandela é fruto de uma experiência de luta. É claro que a Universidade foi importante pra Mandela, tanto que ele fez, mas ele cresce na experiência de luta."

É a educação como instrumento de luta de emancipação, a que se constrói como adensamento, consciência e resistência. Por fim Edson Cardoso demarca o sentido final de seu compromisso e o papel do educador no interior do ativismo com a questão racial:

"Agora, a decisão a que eu me refiro é irreversível, ela implica num compromisso de cotidiano, no seu trabalho, onde você estuda, onde você leciona. Tudo passa a ser como você vive, sua casa, seus afetos, é uma totalidade e essa urgência. Aí eu vou fazendo o que tem que fazer, como a militância, eu me considero sem nenhum coisa de vaidade, um ativista no sentido mesmo da palavra, eu acho que sou uma

[88] Note-se que, nesta fala, a testemunha dialoga simultaneamente com a entrevistadora e com o Eu hegemônico, magistralmente expresso nesse *Ele*. Nesse sentido acrescentamos aspas simples para demarcar analiticamente as referências que a testemunha endereça ao Eu hegemônico.

pessoa que ativa mesmo, que provoca situações e de lá pra cá o que vai acontecer é isso: eu não paro, me sinto até como uma pessoa que queria fazer mais, porque acho que tem até mais coisa pra fazer."

É precisamente esse adensamento teórico articulado com uma prática militante que Fátima de Oliveira realiza, o revezamento permanente entre teoria e prática, tratado por Foucault, em um processo contínuo de retroalimentação.[89]

A busca de outros modos de subjetivação que rompam os paradigmas instituídos pelo dispositivo de racialidade situa-se como demanda para educação e para a produção de conhecimento. Aí se evidencia, ainda, a disputa da verdade histórica como um campo de batalha fundamental para alterar os pressupostos da dominação racial e viabilizar outra subjetivação. O resgate histórico de Zumbi dos Palmares recuperou para os negros brasileiros o mito do herói, contrapondo-se a uma historiografia oficial que deu por evidente a aclimatação dos negros à escravidão como um traço de natureza derivada de suas instituições sociais. Sua eficácia simbólica se expressa na extensão cada vez maior que as comemorações a ele tributadas ganham lugar na agenda dos movimentos negros e da sociedade abrangente. Um resgate construído, sobretudo, por força da ação militante, que cria modelo de identificação que é via de escape do dispositivo, do qual trataremos a seguir.

[89] Reiteramos aqui a lição de Foucault lembrada por Deleuze: "A prática é um conjunto de revezamentos de uma teoria a outra e a teoria um revezamento de uma prática a outra. Nenhuma teoria pode se desenvolver sem encontrar uma espécie de muro e é preciso a prática para atravessar o muro." Gilles Deleuze in *Microfísica do poder* (Foucault, 1979, pp. 69-70). Esse tema será tratado no próximo capítulo.

Capítulo 10 – Educação e o cuidado de si

> “Quando, no exercício do cuidado de si, faz-se apelo a um outro, o qual adivinha-se que possui aptidões para dirigir e para aconselhar, faz-se uso de um direito; é um dever que se realiza quando se proporciona ajuda a um outro ou quando se recebe com gratidão as lições que ele puder dar.” (Pedrosa, Nov. 2003).

A noção do *cuidado de si* emerge na reflexão foucaultiana sobre os usos dos prazeres ou do comportamento sexual no domínio da experiência moral e suas transformações. Para além da definição da moral como um código prescritivo, Foucault propõe tomá-la também como:

> “o comportamento real dos indivíduos em relação às regras e valores que lhe são propostos: designa-se, assim, a maneira pela qual eles se submetem mais ou menos completamente a um princípio de conduta; pela qual eles obedecem ou resistem a uma interdição ou a uma prescrição; pela qual eles respeitam ou negligenciam um conjunto de valores; (...) e com que margens de variação ou de transgressão, os indivíduos ou os grupos se conduzem em referência a um sistema prescritivo que é explícita ou implicitamente dado em sua cultura, e do qual eles têm uma consciência mais ou menos clara.” (Foucault, 2003, p. 26).

As formas de normalizações encerram modelos de comportamentos socialmente aceitáveis. No caso da racialidade negra em que o corpo negro é em si mesmo, na sua existência, uma transgressão no âmbito de um ideal de ego de uma sociedade que se deseja branca, civilizada nos parâmetros da cultura ocidental e herdeira de seus códigos prescritivos no plano moral os ajustes que são impostos aos corpos negros constituem um código prescritivo cujo tipo ideal seria o negro de alma branca, ou seja um negro ajustado, governado por um alter ego branco. Inegavelmente que em toda situação de sujeição o opressor é parte constitutiva da psicologia do oprimido, fato exaustivamente estudado e demonstrado por Franz Fanon cujo título de um de seus livros é auto-explicativo sobre esse tema: peles negras, máscaras brancas.

Os discursos e práticas em torno da racialidade comportam uma moral ou uma ética? As normalizações que impõem constituem um código de conduta explícito ou implícito do qual derivam os estereótipos associados aos negros: pai Tomás, mãe preta (os negros de alma branca, leais, submissos e portadores de lealdade bovina a seus

superiores) o malandro e a mulata (negros espertos, portadores de sexualidade exacerbada, e moralmente flexíveis ou ambíguos) o menor e o marginal (expressões do negro como perigo, negros violentos e implacáveis), o negro *entertainement* (jogadores de futebol, artistas, os negros símbolos da democracia racial), os negros elitizados (aqueles que, à boca-pequena, os brancos dizem que os "macaqueiam"), o intelectual subalterno, o excepcional, o ativista com todas as multiplicidades de sujeições: à ética partidária ou corporativa, à uma identidade folclorizada, na fixação da identidade. Esses são alguns dos modos de subjetivação disponíveis para a construção do sujeito sob a injunção do dispositivo de racialidade em seu pólo sujeitado. Em relação a cada um deles constroem-se expectativas de comportamento moral.

No domínio da resistência, entendemos existir uma ética renovada que se insurge aos modos de subjetivação e à moral social que lhes corresponderiam. No cerne desta ética renovada encontra-se o cuidado de si aqui apreendido de maneira ampliada em relação à formulação foucaultiana, na direção proposta por Cláudio Pedrosa (na epígrafe acima), por tratar-se não apenas da construção de uma subjetividade centrada na adesão livre a um estilo que quer dar à sua própria existência, mas, sobretudo, por voltar-se à construção de sujeitos coletivos libertos dos processos de subjugação e subalternização. O cuidado de si se realiza para esses sujeitos no cuidado do outro, cuja libertação é a estética de suas existências.

Tal como é sabido que afirmou Nelson Mandela ao recusar as ofertas de liberdade condicionada do regime do *apartheid*: "a minha liberdade é a liberdade de meu povo" e, "A luta é a minha vida", sub-título de sua auto-biografia, seria desse ponto de vista um paradigma da autonomia do sujeito que engendra um projeto de emancipação suportado por uma ética renovada que constitui a estética que é a sua vida.

A construção de uma ética renovada é o resultado final a que chegam esses sujeitos políticos e de conhecimento dos embates que travaram e travam permanentemente para ultrapassar os modos de sujeição produzidos pelo dispositivo de racialidade/biopoder.

No processo de sua construção dessa visão do cuidado de si, o sentido de pertencimento a uma causa, decorre, nos relatos das testemunhas, do papel dos pares na construção da consciência racial como instrumento de luta política voltada para a emancipação coletiva. Eles emergem como condutores de um rito de passagem da

consciência racial individual e/ou familiar e para a consciência coletiva mobilizadora para a ação política. No caso de Edson Cardoso, ela advém primeiramente de quem, para ele, naquele momento, afigura-se como alguém que, *"não era nada",* por ser alguém que embora circulasse nos espaços da escola, não havia conseguido concretamente concluir os seus ciclos formais. Expressa assim a testemunha sua consciência à época, da inserção no sistema formal de educação como um elemento capaz de aportar identidade naquele contexto. Mas será exatamente esse *"nada"* quem introduz Edson Cardoso na questão racial, que lhe apresenta a literatura a respeito.

> *"É lá com ele, com Roberto, que eu recebo o primeiro toque de que além dessa preocupação da esquerda com a mudança, havia a temática racial (..) foi a pessoa que me passou livros e aí então são os primeiros, o primeiro toque que eu vou ter da idéia de que havia inclusive uma literatura, autores. É a primeira pessoa que me fala da existência de Abdias[90], essas coisas. Isso já é 1969, quando eu recebo esses toques."*

Note-se que é no interior do espaço escolar, já no nível universitário, que Edson Cardoso se confronta com a invisibilidade de uma literatura produzida por negros sobre o negro, expressão de dimensões do epistemicídio que em Foucault diz respeito aos saberes sepultados pelo saber/poder hegemônico. Parece ser correto afirmar que parte significativa da população escolar e talvez mesmo do corpo docente no Brasil, encontra-se na mesma ignorância, da qual a testemunha foi arrancada em 1969.

Edson Cardoso aponta ainda, a emoção desse outro tipo de encontro, entre iguais, entre pares, que assumem demarcar no interior de um espaço do sistema de ensino, uma identidade própria com autonomia e coragem[91]. Um encontro que para ele tem a força educativa de demonstrar que a racialidade é uma possibilidade real de constituição, para além da esquerda ou em parceria com ela, uma perspectiva específica de luta comprometida com mudanças estruturais. Cardoso, porém, relata que, apesar desse nascente sentimento de pertença, ainda não está pronto, para o engajamento que se anuncia e não fica: *"Mas me lembro de minha emoção de estar sentado (...) num grupo de um núcleo que se afirmava como uma entidade negra. (...) É minha primeira experiência e eu não fico, me volto para a coisa da universidade."*

---

[90] Refere-se a Abdias do Nascimento, patrono do Movimento Negro contemporâneo.
[91] Esse processo, de ser "levado pela mão" por um par repete-se em Fátima Oliveira e Sonia Nascimento.

Vale lembrar que ninguém pensa, em criança, quando lhe perguntam "o que você quer ser quando crescer" em responder algo como, "quero ser militante de uma causa social", menos ainda "militante negro." É o dispositivo que nos conduz à resistência. Edson Cardoso sinaliza para como o processo de engajamento foi lento para ele como foi para a maior parte de nossa geração, como é complexo transformar a identidade racial individual em consciência política fundada na racialidade.

> *"Então em 1980 ela me apresenta o pessoal do MNU de Brasília. Eu ia para as reuniões do MNU ainda não achando que isso era uma coisa a que eu ia dedicar minha vida, olha só, eu já estou com 30 anos. (...) Havia, claro, uma inclinação para a Literatura, ia ser professor, gostava de falar, crítico, mas não que eu fosse fazer Movimento Negro."*

Em outro momento de seu relato, Edson Cardoso expressa o impacto definitivo sobre ele do momento de seu reconhecimento, de sua admissão plena a uma identidade questionada, desde a infância. O reconhecimento de um valor, de uma importância, no interior daquilo mesmo em que se constituíram em suas primeiras vivências de discriminação, de diferenciação. Edson diz explicitamente *"minha vida passou a fazer sentido".* Isto se dá, no momento em que é confrontado por uma liderança do MNU – Movimento Negro Unificado, acerca de sua importância na promoção da consciência racial para ouros negros. Conforme ele relata:

> *"Quando nós começamos a conversar ela me disse assim: 'Você tem idéia da sua importância pras outras pessoas?' Ela me perguntou direto. E a 'ficha caiu' ali naquela hora. É uma coisa assim, talvez muita gente passe batida nesse processo, não se dá conta, do quanto nós somos importantes para os outros."*

O momento de inflexão vem, então, do reconhecimento do Outro/Mesmo que reorganiza os sentidos da existência, que sinaliza o projeto para a vida, que responde , organiza e articula, as experiências, angústias de um processo de vida. Esse processo é mediado pelas contradições do pertencimento racial, a identificação da luta como o único caminho possível de redenção individual e coletiva para o segmento oprimido e de que isso não é conjuntural mas parte integrante da vida, condição necessária para *ser* e *permanecer*, condição emancipatória da vida no plano individual e coletivo. Por isso tem que ser feito e refeito todos os dias, porque as contradições estão presentes no cotidiano de cada um e de todos. O racismo não descansa. Por isso mesmo, a luta tem que ser permanente, contínua.

> *"Eu ia, mas não achava que eu tinha responsabilidade, tava ali e tal, tava ligado no assunto, no tema, mas não era, aí a coisa entrou e entrou de uma maneira muito especial e aí, digamos assim, aquela sensação de copo cheio, de plenitude, a questão racial vai me dar acho o que nem o prazer sexual, que é uma coisa muito intensa, me deu, a sensação de encontro comigo mesmo."*

A tomada de consciência pelo reconhecimento do Outro/Mesmo, lhe ensina a reconhecer também a outra, a parceira, a mulher negra como seu correspondente nesse universo. A paz e a tranqüilidade manifestam-se também na possibilidade de reconhecimento e aceitação da mulher negra re-significada na dimensão de parceira de uma condição existencial única, cúmplice dos segredos ditados pela racialidade. O deslocamento do olhar treinado para desejar o Outro hegemônico se dá com plasticidade em Edson a partir do apaziguamento de si mesmo, do reencontro com os seus, da integração entre vida, desejos e lutas de transformação. A descolonização[92] do olhar e do desejo aparece como tributária de um processo de subjetivação divorciado do jogo imediato do dispositivo, dá-se na sua exterioridade, nos subterrâneos da liberdade. No caso de Edson, na sede precária de uma organização negra quase clandestina (MNU) em que ele descobre em que reside a sua real importância e para quem, ou seja, para os seus. É ali que o sujeito enfrenta a fragmentação em direção a adquirir um novo patamar de unidade, determinada pela racialidade que passa a ser a ótica de apreensão do mundo reverberando Levinas para quem, *a ética é uma óptica.* Assim Edson Cardoso expressa esse momento de chegada:

> *"à medida em que essa paz foi se fazendo dentro de mim. (...) Aí eu encontro a mulher negra, aí eu começo a ver as pessoas, começo a ver tudo de outra maneira e é inevitável, e ai as coisas foram se fazendo muito tranqüilas."*

Se em Edson Cardoso o reconhecimento aparece como condição de construção do sujeito coletivo, é ele também que apontará as táticas do dispositivo que conspiram contra a conquista desse outro olhar e dessa ótica, como forma específica de fazer política. Em sua fala irão surgir os rebatimentos, no âmbito da resistência, dos processos de assujeitamento produzidos pela racialidade, que operam no sentido de postergar ou anular a emergência do negro como sujeito político ou desqualificar a sua

---

[92] Este tema parece ser cheio de significados para a educação, porém explorá-lo extrapolaria os limites deste trabalho. Vale citar Franz Fanon como um dos principais autores que desenvolveram pioneiramente a temática da descolonização.

prática. Dentre eles a questão do auto-reconhecimento, no sentido coletivo, se apresenta como desafio. Para ele,

> *"Nós, negros, estamos distantes desse plano e eu não posso ver essa distância, não relacionada a essa dificuldade da representação, da dominação. (...) o que nos impede de nos sentarmos juntos é a dificuldade de nos reconhecermos enquanto tal; é a dificuldade de superar uma representação que temos de nós mesmos, extremamente negativa.(...) Agimos coletivamente porque nos reconhecemos como tal."*

Aparece a internalização da tutela pelo branco como tática ou cautela, como comprometimento involuntário da autonomia, ou expressão da cooptação, tal como descreve Foucault as formas de resistência que o dispositivo engendra[93] como o reverso da vontade de poder e aqui, no caso da racialidade negra.[94]

> *"Vai ser difícil criar um sujeito coletivo se eu me vejo de uma forma negativa em relação aos outros, não tem como montar sujeito coletivo nenhum. É complicado, passa pelo reconhecimento do outro."*

Sobre as condições de possibilidade para esse reconhecimento passaria, em Edson Cardoso, pela instituição para os negros de uma educação emancipatória que desconstituísse os saberes, as imagens de controle que reproduzem a estigmatização do corpo negro e a sua destinação para a subordinação. Ou seja, a constituição e visibilização dos saberes que produzimos sobre nós mesmos contrapondo-os aos saberes da dominação. Assim, para Edson Cardoso impõe-se uma educação emancipatória que articule tanto um necessário avanço teórico sobre os processos de subjugação, como os saberes produzidos por essa experiência de subjugação.

> *"Há um poeta português que dizia de um saber que o distinguia dos outros, porque o saber dele era feito de experiência. É, existe um saber que esse conhecimento não dá, é aquele que é construído pela experiência. Eu acho que a gente precisa das duas coisas, precisa fazer esse apanhado, essa reflexão, precisa do avanço teórico, (...). Obriga a pensar conceitos e tudo mais. Precisa disso, ver outras experiências que possam contribuir. Aí nós teríamos que rever as práticas de nossas entidades, a pouca valorização, a pouca leitura."*

Daí o controle dos negros para tornarem-se sujeito de conhecimento aparece como estratégico para a permanência da dominação. A imbricação entre saber/poder e

---

[93] Vide Prólogo da Parte II desta tese.

educação, esta última em seu papel de controle e distribuição da verdade histórica, também se faz presente:

> *"Ora, quando a gente fala história, fala de um conjunto de episódios, de processos, de possibilidades e tal que isso iria gerar, porque um único episódio gerou a maior data cívica do país, gerou essa revolução na cabeça das pessoas, força as instituições, clubes de mães , associação ,sindicato , STJ, as instituições, de algum modo a se abrirem pra fazer uma reflexão verdadeira ou não sobre desigualdades raciais, um único episódio que a gente resgatou da historiografia oficial. Você imagina agora quantos outros episódios existem e que tipo de efeito poderiam produzir?"*

Num contexto social em que os negros são permanentemente postos em dúvida como sujeitos cognoscentes, Fátima Oliveira apresenta-se como produtora de conhecimento em áreas científicas das quais os negros se encontram tradicionalmente alijados e, com a convicção e a certeza de que está ensinando tanto os produtores do saber, no campo da genética e da bioética, como oferecendo à opinião pública e, sobretudo, para os movimentos sociais, notadamente os de mulheres e negros, as ferramentas para o monitoramento e defesa em relação às possíveis articulações entre as produções científicas nesses campos e a tecnologia do biopoder, particularmente no que diz respeito ao seu potencial eugenista. É o sujeito político e de conhecimento aportando às ciências dimensões por ela desconhecidas ou relegadas. Portanto, ela se confronta com o biopoder num de seus nascedouros. Fátima descreve assim, o seu campo de intervenção teórico-político:

> *"Trabalho com questões que são muito novas e que aparentemente são muito difíceis para quem não tem uma base científica sólida para abordar. Porque tanto a saúde da população negra quanto essa parte da genética, de bioética, um olhar bioético sobre a genética, as coisas novas da genética, elas exigem um conhecimento muito sólido de genética, básico e sólido, porque quem não possui tal conhecimento, não tem como especular, como fazer análises filosóficas e políticas em cima dessas questões. O que eu aporto de novo é um olhar feminista e anti-racista sobre todas essas "coisas novas" das biociências e na instalação desse campo novo de assistência, de pesquisa e de estudo, que é a saúde da população negra."*

Se Edson bem descreve a disputa pela verdade histórica, temos Fátima apontando a mesma disputa em relação às verdades científicas. Nesse caso ela vem

vencendo, pois um campo de saber vem se instituindo em torno do tema saúde e população negra. Acerca do seminário por ela organizado para discutir as relações entre a genética e a racialidade negra, relata:

> *"Convidei todos os grandes geneticistas do Brasil, muitos recusaram-se porque para eles a genética não tem nada a ver com raça, e conforme grande parte, o que eu pretendia aprofundar no seminário já estava, de há muito, resolvido, para que retomar um debate superado? Era um pouco essa a questão."*

Contrariando qualquer perspectiva fatalista, Fátima Oliveira afirma peremptoriamente que: *"Predisposição biológica é que você "nasce com a probabilidade de".* Portanto, pode se realizar ou não.

As disputas e poderes que estão envolvidas na produção dos saberes tem, da perspectiva de Fátima Oliveira, dimensões específicas de resistências que passam pela apropriação e monitoramento pela sociedade dessa produção de saberes, informadas por uma ética a serviço do respeito à dignidade humana. Nela, o desalojamento dos cientistas de suas "redomas de vidro", para dialogar e negociar com a sociedade parâmetros éticos para as pesquisas com seres humanos, são elementos estratégicos.

> *"O estabelecimento da bioética traz algo muito importante, que é retirar poder das corporações científicas. Quer dizer, até o estabelecimento da bioética enquanto campo de reflexão e de ação política, os cientistas só prestavam contas do que faziam aos seus pares. A bioética retira esse poder deles. Tanto de cientistas, quanto de médicos, hoje têm que prestar contas do que fazem, também à sociedade. As normas de ética em pesquisa hoje visam garantir cidadania. Portanto, a bioética, não há dúvida, é uma face da cidadania. Trata-se de um campo dos direitos humanos que torna-se cada vez mais necessário e indispensável."*

Saber/poder e crítica social cooperam em Fátima Oliveira para sustentar uma posição segundo a qual torna-se um imperativo moral e uma questão de direito de cidadania que a pesquisa científica seja submetida a mecanismos de controle social.

> *"Na medida em que a genética avança, que concepções racistas tentam se apoderar dos novos saberes, das novas reflexões, a bioética, aparece como campo que diz: 'Não é assim! Vocês não podem fazer isso!.' É a bioética que pode dar*

concretude à máxima ´nem tudo que se sabe fazer deve ser feito'. Os limites da ciência. A bioética é interessante também por causa disso".

Da formação das novas tecnologias de poder e sua interface com o racismo e o sexismo, Fátima Oliveira, além de demarcar as hegemonias raciais e de gênero presentes no campo das pesquisas genéticas, alerta para a questão estratégica dos ativistas negros e mulheres se apropriarem desses saberes e adentrarem esses espaços pelo viés racista com que essas novas tecnologias podem vir a ser interpretadas; ou seja, como novas possibilidades de reprogramação dessas tecnologias nas estratégias do biopoder. Daí a necessidade de introduzir outras óticas nesse campo, forjadas na resistência ao racismo.

> *"Dessas coisas novas não há nada tão importante para o movimento negro quanto a bioética, que a gente não consegue chegar aos seus espaços. A bioética ainda é um campo eminentemente masculino e branco. Embora haja muitíssimas mulheres na bioética, não somos detentoras de poder na bioética. São poucas as mulheres que produzem; as mulheres que ministram aulas em cursos e os coordenam; ou que escrevem e publicam e adquiriram visibilidade."*

O biopoder se manifesta na reflexão de Fátima Oliveira em toda a sua abrangência como tecnologia da supremacia branca destinada prioritariamente à proteção de seu vitalismo. Aparecem também os cúmplices das estratégias de manipulação da vida dos povos dominados. O "*deixar viver e deixar morrer*" de Foucault, ganha com Fátima Oliveira a seguinte expressão, tendo por referência os esforços de revisão da Declaração de Helsinque:

> *"O centro da polêmica no processo de revisão está nos pontos 29 e 30 da Declaração de Helsinque, que, respectivamente, dizem, em linhas gerais que uma nova droga só pode ser usada em teste comparativo com placebo se não houver outro medicamento eficaz para a doença para a qual está sendo testada (29); ao final de uma pesquisa, todo voluntário, independentemente do seu local de origem e de sua condição econômica, deve ter acesso aos melhores cuidados usados na pesquisa, àqueles nela descobertos ou que ela ajudou a descobrir ou a comprovar (30). (...) Porque os médicos do Norte, dos países ricos basicamente, eles queriam que as Normas de Helsinque fossem flexibilizadas no sentido deles não serem obrigados a fazerem pesquisas nos países africanos sobre HIV/AIDS e estarem obrigados a custear o tratamento. Porque a Norma de Helsinque coloca que se*

você pára uma população envolvida em uma pesquisa de novos fármacos, a pesquisa fica obrigado a custear aquele tratamento – se o remédio der resultado para aquela população. Era assim, é desde a primeira versão da Declaração de Helsinque, de 1962, e ninguém ousava questionar.”

Colocam-se em evidência, nessas estratégias as implicações entre poder, saber e resistência, envolvendo o domínio da pesquisa científica, freqüentemente, embora não exclusivamente, ligada à universidade e aos compromissos que esta aceita ou não assumir. Assim prossegue Fátima Oliveira:

“E se aquela pesquisa apontasse um tratamento bom, eles não estariam obrigados a dar aquele tratamento aonde eles pesquisaram e nem dar... O que diz a Declaração de Helsinque, é mais ou menos o seguinte: “se você pesquisa num lugar e aquela pessoa tem uma doença e aquele remédio foi bom para aquilo, você tem que completar o tratamento e você tem que deixar a pessoa em tratamento no melhor tratamento que existir naquele momento”. E eles queriam mudar no país..”.[95]

Ela aponta ainda para os deslocamentos que identifica em cientistas africanos que, integrados à lógica hegemônica de produção da ciência, destituem-se da racialidade em prol do pertencimento à comunidade científica. São cientistas, não mais africanos, só se remetem a seus pares. Tal como Charles Mills descreve filósofos afro-americanos que seriam indistinguíveis de seus pares brancos. Relata Fátima:

“Qualquer descuido... Esse era de prejuízos incalculáveis para a humanidade. Isso sob as bênçãos da ética. Aí se tornou uma briga de países pobres contra países ricos. E muitos médicos africanos defendendo isso.”

Tal como Edson Cardoso sugere uma releitura do exclusivismo nazista alemão frente às práticas genocidas desencadeadas pelo biopoder, a partir de sua leitura de importantes expressões da literatura nacional, Fátima reitera essa reserva identificando essas práticas no plano concreto em que as desigualdades entre países e grupos raciais condicionam perspectivas científicas ligadas à reprodução da vida a posicionamentos como os por ela descritos. Para ela:

“Não podemos ter dúvida de que o deslocamento das pesquisas dos países ricos para os pobres desnuda que se buscam as regiões pobres porque nelas há menor rigor legal e ético, o que permite burlar as normas éticas de pesquisa. Isso também

---

[95] Grifo nosso para acentuar que a proposta significava uma alteração sutil de extensas e graves conseqüências.

pode evidenciar acentuado preconceito de classe e racial. Como vimos, a chamada eugenia racial não tem sido apenas uma prerrogativa de nazistas alemães."

Citando estudos de Joaquim Antônio Motta (1998) ela produz uma forte denúncia que é, ao mesmo tempo, uma convocação de resistência em escala nacional e internacional:

"(...) meio século depois de Nuremberg, uma experiência com crianças foi realizada por cientistas britânicos em Serra Leoa, de forma tão cruel como as levadas a cabo nos campos de extermínio nazistas." (Mota, 1988).

Portanto, o movimento social aparece da perspectiva de Fátima Oliveira como educador para o plano da ciência aportando agendas de pesquisas saídas das lutas empreendidas contra as tecnologias do biopoder. Segundo ela:

"A universidade está tendo que beber da nossa fonte, a fonte criada pelo movimento social, para trabalhar a saúde da população negra. Ou seja, não só os formuladores das políticas bebem nessa fonte como a universidade também.(...). É uma fonte cuja origem, é, inegavelmente, o ativismo, pois embora eu seja uma intelectual reconhecida, não sou professora universitária, porque eu nunca quis ser professora."

Do seu processo de ensino, aprendizado e militância com as questões da engenharia genética, bem como da convicção da necessidade de popularizar esses temas, Fátima Oliveira extrai uma proposta ética e pedagógica, com claras recomendações às escolas tal com ela expressa em seu livro *Bioética: uma face da cidadania:*

"Uma proposta de educação em bioética precisa ser examinada e debatida junto à sociedade, cientistas e sobretudo com os(as) professores(as). É necessário estimular o debate entre professores(as) para que possamos conhecer o grau de preocupação e compreensão deles(as) sobre as implicações sociais, políticas e éticas dos novos conhecimentos e aplicações da biologia, e se o conhecimento transmitido/recebido é um instrumental capaz, adequado e suficiente para a iniciação de reflexões bioéticas." (Oliveira, 2004, p. 82).

O testemunho de Edson Cardoso esclarece vários sentidos postos ao longo do trabalho sobre a constituição da resistência frente ao dispositivo da racialidade e suas complexidades no "assentamento" do biopoder.

Nela, estão contidos aspectos que situam o lugar do indivíduo na formação de um sujeito coletivo, alvo e opositor do seu próprio desenvolvimento e atualização. Ele é tema da sua própria trajetória política e reivindica o reconhecimento deste sujeito coletivo no entendimento dos conhecimentos processados na vivência, na luta, dando sentido político ao próprio ato do saber.

Desta forma, dores e sofrimentos se constituem numa sutura necessária à compreensão do que a escola deve refletir para a difícil tarefa de incorporar a "vivência negra" como elemento definidor das ações humanas, como estão postas em nossa sociedade, seja do ponto de vista político que envolve as representações como escopo de existência, seja pelo reconhecimento sobre o papel do fortalecimento da identidade racial como sendo a base de suas transformações.

Aponta desde as descobertas sofríveis por que passam crianças e jovens ao longo das suas trajetórias no ambiente escolar, até mesmo a importância de se apropriar dos espaços de formação do conhecimento (entre elas, a universidade) como estratégias necessárias às sofisticações das barreiras raciais permanentes.

Sofrimentos e descobertas pessoais são imediatamente deslocadas para o entendimento de uma realidade em que o saber pela formação e o saber pelas experiências vividas se conjugam na formação de avanços teóricos fundamentais à constituição de uma identidade, mais que baseada em argumentos tradicionais, pautada na noção de sujeito histórico, reconhecendo e se apropriando da *"nossa experiência mais recente, mais remota, nem da experiência de outros"*. Acredita que no fortalecimento da memória e da experiência de luta encontram-se as experiências de organização que podem servir de parâmetro para as ações humanas capazes de colocar a experiência negra não apenas como uma experiência local, mas na base das tensões mundiais produzidas na opressão das populações negras.

Como otimista, credita também expectativa neste fortalecimento da identidade política (ser negro no mundo do branco) a possibilidade de formação de uma pauta mínima de ação da população negra, vencendo armadilhas interiores de vitimização que alicerçam "os danos que são causados à subjetividade em sua plenitude", como também capacitados a enfrentar as propostas naturalizadas no espaço público, fazendo "um acerto de contas com essa história".

Para dar conta deste desafio Edson Cardoso entende ser necessário primeiro reconhecer todos os esforços e experiências acumuladas como processo de educação/formação. Depois enfocar a autonomia histórica da experiência negra na conquista de autonomia política. Aqui, relação comunitária aparece como *ethos* desta sobrevivência e que devem construir parâmetros, referências e práticas para a *"educação que queremos assegurar"*. Para ele esta é uma construção que se coloca para além das ações afirmativas que têm nas políticas de cotas o seu centro nervoso. Não, para ele é necessário formar bases que justifiquem a construção a partir dos ajuntamentos negros, como necessidade de reconstrução sobre o espaço de pânico que a sociedade brasileira manifesta sobre sua nominação, uma vez que outros agrupamentos de cor se perdem nos indicadores sócio-econômicos, perpetuando as relações de dominação.

Edson Cardoso lamenta, ainda, os limites do debates sobre diversidade e pluralismo diante de um racismo que os hierarquiza, ou mesmo da Lei 10.639/03 na sua falta de capacidade de estruturar as mudanças nas relações de poder que a posse do conhecimento opera. Mais que isto, situando historicamente as conquistas destes sujeitos coletivos permite-se o ato revolucionário da crença na sua transformação. E, por definição política das suas próprias crenças, prossegue, mestre laborioso.

Resgatando a história de Fátima Oliveira, temos na origem da construção de sua trajetória, um homem negro provedor, seu avô, que já anuncia o sentido que o cuidado de si irá assumir posteriormente de uma perspectiva comunitária. Nas brechas dos processos de assujeitamento ele encontra os caminhos de dotar a si e aos seus da autonomia que o dispositivo tenta usurpar.

> *"A todos os meus irmãos meu avô deu igual oportunidade de estudar(...) Antes de mudar-se para Imperatriz, ele alugou uma casa em São Luiz para nós todos, com mamãe lá tomando conta de todo mundo, em uma casa alugada no centro da cidade. Ou seja, para que todos nós estudássemos em boas escolas, mamãe teve que parar de trabalhar (ela tocou o comércio de meu pai durante alguns anos, mas com essa definição de meu avô, de que todo mundo tinha que estudar), ela teve que fechar o pequeno comércio dela, que já tava muito decadente também, já não dava para ela sustentar a família."*

Oriunda de família de pequenas posses, porém, com clara consciência da importância da formação intelectual como ativo para a mobilidade e reconhecimento

social, Fátima Oliveira será exposta a condições ideais de educação escolar. Segundo ela "o*brigatoriamente, uma vez por semana, todas as classes tinham aula na Sala de Ciências, cujo objetivo era fazer experiências; aprender a manusear tubo de ensaio, o microscópio, etc. Essas coisas todas necessárias à investigação."*

Há um "mundo mágico" de livros à disposição de uma mente inquieta e interessada e metodologias eficazes para a internalização dos conhecimentos:

> *"Havia também, naquela época, uma biblioteca de dez mil livros. Era belíssima, com todos os luxos que você puder imaginar. Semanalmente, todas as turmas iam à biblioteca por duas horas. A isso chamava-se 'Aula de Leitura' – era para a gente aprender a usar a biblioteca: localizar e manusear os livros; a fazer silêncio, etc."*

Lembra também que "*técnicas de aprendizado asseguram o melhor rendimento do aluno* (...) A*prendi a ler fazendo fichas de Leitura, prática que acompanhou-me por anos a fio, até depois da universidade."*

A essas condições diferenciadas em termos de qualidade de ensino se associa uma educação familiar informada pela perspectiva do que ela denomina de "adestramento para mandar" do ponto de vista de formação de classe dominante:

> *"Era assim uma brutal contradição, porque eu estudava em uma escola de muito luxo e nas férias enfiava a cara no trabalho doméstico. Mas vovó dizia que 'quem não sabia fazer, não sabia manda' e que seu não soubesse fazer de 'um tudo' como era que eu iria cuidar de uma casa, só se fosse para ser uma daquelas bestas que as empregadas enrolam..."*

O adestramento consistia em técnicas muito precisas em que "saber fazer" determina condiciona o "saber mandar". Nelas concorrem ainda transmissão de saberes familiares tradicionais que assinalam ainda, a dignidade do trabalho como cuidado de si e do outro:

> *"Depois de 'uma semana pra dormir', as férias eram de 3 meses no fim do ano, eu começava a tomar conta da casa. Isto é, precisava levantar, todos os dias, para fazer o café. Um mundaréu de coisas, desde cuscuz de milho e de arroz... Uma trabalheira monumental. Colocava de molho à noite, o arroz e o milho. Pela manhã, cedinho, pilava o arroz e o milho, um de cada vez, para fazer a massa do cuscuz. Vovó levou muitos anos para aceitar que a massa de milho ou a de arroz 'passada no moinho' também era boa, porém ela não gostava, precisava ser do pilão!"*

Assim, o *"adestramento para mandar"* aparece na fala de Fátima a exemplo do que ocorre com a de Sônia Nascimento a propósito da professora negra que insuflava o seu potencial de liderança, empurrando-a para assumir liderança e protagonismo na aula e na escola, porque acreditava que negro tinha que aprender a liderar na contramão do "adestramento" escolar descrito por Foucault em *Vigiar e Punir* que se destina à produção de corpos dóceis, que nesse caso está nas mãos de uma professora que serve de modelo - único, porém modelo.

Assim, os valores da escola e da sociedade abrangente confrontam-se com os valores comunitários ditados pelas tradições familiares. O pertencimento familiar dita normas e comportamentos relativizadores dos privilégios que a escola vai promovendo. Porém, de outro lado eles entram em contradição com as proposições críticas que a escola irá ofertando para a compreensão da realidade social. Então, o trabalho rotineiro de cobrar implacavelmente os devedores do avô descortina-se em todo o sentido social, explicitando o que era devido às oportunidades especiais de que desfrutava. Ao realismo do avô, sucede uma nova tomada de consciência: a sua possibilidade de manter aquelas condições estava diretamente condicionada à sua capacidade de receber os recursos devidos pelos devedores do *"legume na folha."* Então diz Fátima*: "eu tinha uma motivação forte o suficiente para ser uma cobradora implacável. O meu estudo dependia diretamente do dinheiro que eu era capaz de receber dos devedores do meu avô!"*

Aí se manifesta o conflito saudável que a escola coloca para a criança, o jovem, quando se contrapõe às práticas da família. E a reação de Fátima a expressa plenamente:

> *"Fiquei tão horrorizada que nem conseguia falar direito, pois estava numa escola que discutia política, essas coisas, todas as dificuldades e sofrimentos dos pobres, a exploração dos ricos, e naquela situação, meu avô era sim considerado um homem rico, perto de tanta miséria... Fui para o meu quarto e chorei até dormir".*

Dentre os aprendizados extra-escolares, esse novo conflito é acompanhado da experimentação de uma ética paradoxal e uma nova forma de sujeição decorrente da condição de classe: a de tornar-se agente da opressão como condição de manutenção dos privilégios familiares e individuais que, parece, irá ter impacto em suas escolhas políticas posteriores. A predição do avô é clara: *"Ou você recebe as contas ou não tem como comprar xampu. Só no dia em que trabalhar".* E lembra*: "Eu estava com uns 12*

anos." Fátima Oliveira experimenta então o sentimento de rendição: "*e continuei fazendo cobrança de bicicleta até os 15 anos, época em que ele mudou de cidade e deixou de comprar 'legume na folha' e a profissão de açougueiro."*

A imbricação entre valores familiares que tanto apontavam um sentido comunitário de existência, quanto uma estratégia de ascensão social - *("era caríssima essa escola, ela era toda particular, era uma escola de Primeiro Mundo. O sonho de toda família da região era poder mandar seus filhos para o Colégio Colinense. Dava um certo status".)* - que parecia que a conduziriam naturalmente a experimentar um estilo de vida e um status social em direção significativamente oposta à que ela tomou.

Dos conflitos e contradições decorrentes das diferentes experiências educacionais as quais esteve exposta, intra e extra-escola revela-se que apesar das tantas oportunidades, que naturalmente a conduziriam a acomodar-se aos projetos e estilos de vida das classes dominantes destina-se para militância política, colocando o conhecimento e o que teve acesso a serviço de causas que escolheu.

O suporte familiar, a educação consistente, os modelos de autonomia veiculados na família, o inconformismo, a disposição par enfrentar e provocar questões como lhe dizia o avô, o encontro definitivo com as questões sociais, a orientação partidária, re-significaram uma estratégia familiar voltada para a ascensão social e de pertencimento aos extratos dominantes da sociedade. Contemplou as expectativas familiares, tornou-se importante como queria seu avô. Mas importante para as mulheres, para os negros, para os setores socialmente subjugados, transformando o cuidado de si em cuidado dos seus, como fizera seu avô. Assim, o traçado da mobilidade social, mediado pela aquisição dos níveis educacionais, projeta-nos para lugares conhecidos, enquanto que as outras educações que concorrem com a educação formal pode levar à re-significação dessa própria educação e conduzir a projetos de vida que escapam ao seu poder de homogeneização. O saber acadêmico, transmitido na escola, traz em si a limitação e a força. Se normaliza – e isso é buscado na instituição escola –, ao mesmo tempo dá instrumentos de libertação para cumprir o que se propõe. Não é o objetivo, mas é incontrolável, faz-se alimento involuntário para as resistências.

Fátima Oliveira ilustra como o saber pode ser colocado a disposição de projetos sociais curiosamente tendo tido uma formação familiar em que a educação estava fundamentalmente a serviço de uma estratégia de mobilidade social individual e conquista de autonomia individual.

O cuidado com os outros, enquanto dimensão coletiva do cuidado de si no sentido foucaultiano, vai se delineando em Fátima na disponibilização dos saberes e recursos médicos para mulheres em situação de prostituição e seus filhos, em sessões de literatura para cegos, posteriormente em todas as lutas de defesa dos direitos reprodutivos das mulheres e da saúde da população negra, além das intervenções no campo da genética e da bioética. Em todas proposições de políticas públicas para governos ou sociedade civil, aliam-se estratégias preventivas e curativas.

O sentimento de plenitude aparece nas testemunhas na paz interior advinda do compromisso assumido que deu sentido à vida, na consciência do impacto do revezamento de ação teórica e a prática militante desses intelectuais insurgentes: sabem o que escolheram e como dão conta disso. Já fora visto que em Edson Cardos esse sentimento e em Fátima assim aparece: *"Sou extremamente satisfeita com a minha vida. Muito satisfeita. Muito, muito. Acho que no que eu podia contribuir, o esforço teórico que eu podia, que eu possuía lastro intelectual para fazer, tenho consciência que já fiz. É isso."* Esse estado de plenitude aparece como a combinação de vários fatores e várias conquistas: de uma subjetividade autônoma capaz de confrontar os mecanismos de assujeitamentos, de saberes que suportam esses processos emancipatórios, de espaços de confrontação dos poderes, saberes e modos de subjetivação de uma perspectiva de emancipação de coletividades subordinadas, notadamente negros e mulheres.

Sônia Nascimento, por sua vez, nos traz outros ensinamentos. No mais recente prêmio com que foi agraciada, na forma de uma placa de prata, ofertada pela Ordem dos Advogadas do Brasil, consta a seguinte inscrição:

> *"A Seccional Paulista da Ordem dos Advogados do Brasil por sua Comissão de Resgate da Memória da OAB/SP tem a honra de oferecer à Exma. Sra. Dra. Sônia Maria Pereira Nascimento DD.Advogada em São Paulo, esta singela láurea, em testemunho e tributo de seu fraternal, caritativo e solidário trabalho voltado às comunidades menos favorecidas da periferia da capital.*
> *São Paulo, 18 de maio de 2005*
> Presidente da OAB SP
> *Presidente da Comissão de Resgate da Memória da OAB SP"*

É um retrato fiel ao que tem sido para Sônia Nascimento a tradução do cuidado de si. Um sentido aprimorado de responsabilidade social que foi sendo aprendido,

internalizado e reproduzido por meio de diferentes experiências e exemplos, sobretudo o exemplo materno. A educação como cuidado de si encontra sua tradução mais exata nas palavras Dona Zilda, mãe de Sônia: *"(...) ajudar os outros porque sempre tivemos quem nos ajudasse, ensinar, porque tivemos quem nos ensinasse, dar oportunidade para os outros porque tivemos muita. Tem que passar, tem que multiplicar."* Aos sucessos escolares de suas filhas, ela respondia com uma lógica invertida que, recusando a vitimização, acionava compromissos inarredáveis que seriam devidos à nossa ancestralidade: *"'não estão fazendo mais do que a obrigação, nós somos sobreviventes, os nossos antepassados, com muito sofrimento, vieram em navios horríveis e sobreviveram para que nós vencêssemos aqui'".* Para que nós vencêssemos aqui. É algo extraordinário essa inversão. Colocar a experiência terrível de desenraizamento como uma responsabilidade, um desafio, um teste de humanidade, de capacidade de resistência e sobrevivência.

Encontrou em uma mulher negra, a professora, a mesma forma de apoio:

> *"Ingressou uma professora negra, a Dra. Clélia, a única daquela escola, ela era advogada, e eu sempre fui liderança e ela gostou dessa história e praticamente nos adotou, as duas alunas negras da classe, eu e a Zélia. Ela dizia: 'Vão fazer de tudo pra vocês não chegarem lá, não desanimem, nós vamos juntas, nós vamos lutar e vamos chegar lá juntas'".*

Acrescenta ainda:

> *"Ela nos estimulava muito (...) Ela me colocou como sua assistente eu era representante da classe, passei a estudar muito mais, ela era professora de Português. Fazia chamada oral freqüentemente eu sempre estava com a lição em dia, sabia tudo e ela se orgulhava. Ela deu muita força, mas, também, cobrava muito das duas. Dizia que nós tínhamos que saber o que era ser liderança, era ir à frente, falar, estudar, porque nós éramos negras e o mundo (risos) conspirava contra a gente."*

A professora negra, incentivadora de sua liderança juvenil, lhe traz as formas de reagir à "*conspiração do mundo*" contra o povo negro com uma receita simples: estudar, ter protagonismo, resistir ao epistemicídio. Proteger-nos uns aos outros. Da doação generosa emerge o princípio de reciprocidade:

> *"Nós tínhamos necessidade de retribuir isso para ela, então na aula de Português nós sempre fomos as melhores alunas da classe"*

É relevante observar as decorrências de Sônia mostrar aqui o contrário do que demonstra a pesquisa de Eliane Cavalleiro, na qual proliferam exemplos de rejeição aos alunos negros produzindo o rebaixamento da auto-estima e da capacidade cognitiva. Em sua experiência, uma educadora acolhedora, incentivadora e consciente dos processos de exclusão racial presentes na escola e na sociedade em geral, produz nos alunos negros o desejo de realizar as melhores performances escolares.

Vítima e combatente dos processos de sujeição do dispositivo, faz do direito o instrumento de promoção da justiça e da cidadania historicamente negada à população negra especialmente às mulheres negras. Esse é o sentido de um dos projetos que lhe é mais caro dos tantos que realiza. Trata-se do projeto PLPs - Promotoras Legais Populares. Um projeto do Geledés Instituto da Mulher Negra que tem por objetivo fundamental o empoderamento das mulheres. O projeto parte do princípio de que informação é poder e que o conhecimento os direitos de cidadania é uma das formas mais eficazes de empoderamento precisamente porque, por longo tempo, as mulheres negras foram excluídas do direito de conhecer, de aprender, de se instruir. Esse projeto visa a capacitação de lideranças femininas comunitárias em direitos humanos e das mulheres, no sentido de torná-las multiplicadoras dessa capacitação junto a suas comunidades, instrumentalizando-as, fortalecendo-as para a luta por seus direitos de cidadania. Essa experiência tem demonstrado que esse investimento torna as mulheres capazes de desenvolver ações organizadas no sentido de cobrar do poder público a rede de serviços essenciais para as suas comunidades, tais como: postos de saúde, escolas, creches e ainda fortalecer as mulheres da comunidade para agirem contra a violência doméstica e sexual, buscando a proteção dos seus direitos. Direitos Humanos e Organização do Estado: Direito das Mulheres: os direitos das mulheres são direitos humanos: leis, convenções, tratados; Direitos Econômicos, Sociais e Culturais, Direitos Trabalhistas: legislação trabalhista, com ênfase na condição de igualdade nas relações de trabalho; Trabalho e Geração de Renda.

Esses são os conteúdos que são objetos dos cursos de PLPs que revelam novas ativistas em direitos humanos e direitos das mulheres que hoje atuam como educadoras, agentes de cidadania de inúmeras outras mulheres em questões que até então supunham depender da ação de um advogado como: pensão alimentícia; separação; regularização de salários (funcionários municipais); aposentadoria, investigação de paternidade, violência contra a mulher etc. Elas são um instrumento de

escuta, orientação, libertação e empoderamento de outras mulheres. Com esses cursos reverenciamos a nossa tradição religiosa, segundo a qual as mulheres negras têm o papel de guardiãs de nossas comunidades. Essas guardiãs são chamadas na tradição yoruba de Ialodês. Sobre elas assim fala a feminista negra Jurema Werneck:

> “para que a vida permaneça, para que o axé permaneça e se multiplique é preciso que eu me supere sempre, buscando o melhor de mim. E de todos. (...) Ialodê era, entre os iorubas, a representante das mulheres, uma líder comunitária que tinha como função zelar para que os interesses das mulheres e de toda comunidade fossem atendidos. Nos dias de hoje, outras mulheres possuem esta mesma tarefa. Somos quem zela pela comunidade, pela família, pelas crianças, que cuida dos doentes. Refazer trajetórias éticas significa também buscar a auto-proteção, a proteção de nossas crianças e de toda a comunidade. Herdamos o axé de ser o que somos. E o legado que deixaremos para o futuro é fundamentalmente uma decisão nossa. A escolha é de cada uma de nós.(...) Axé!” (Werneck, 2000, p. 102).

É a essa tradição que Sônia Nascimento, embora, católica praticante, presta tributo, como filha de Oxum que eu sei que ela é. E ela também.

As centenas de mulheres que vem sendo empoderadas por meio dessa ação, são um dos motivos da placa de prata referida acima, recebida por Sônia Nascimento, que realiza muitas vezes em parceria por ela instituída entre o Geledés Instituo da Mulher Negra e a OAB/SP. Por sorte nossa[96], ela é uma das diretoras do Geledés, depois de cumprir dois mandatos de presidente. Segundo ela relata fomos capazes de aposentá-la:

> *“eu me aposentei com 27 anos de serviço, foi por causa do Geledés, lembra-se que o pessoal do jurídico estava saindo e precisava de uma advogada. Eu participava das atividades desde o início, mas, quando me internei na organização, trabalhávamos muito, todas, mas foi uma revolução em minha vida, ficar ali, período integral na organização pioneira de mulheres negras ‘loucas de pedra’. A força do Geledés, o padrão da organização, as intensas atividades que realizávamos eram assustadoras para a época. As conquistas, os eventos, o nível das palestras, o primeiro evento da saúde que trouxemos a presidenta do Programa de Saúde da Mulher Negra de Atlanta, a vinda do Harlem Desir, do Brian Stevenson, a participação na Conferência Rio Eco-92, uma das nossas numa mesa da conferência, no planeta fêmea montado ao lado do oficial. A participação em todas*

[96] Permito-me essa licença de referir-me a *nós,* nesse contexto, por ser também diretora dessa organização da qual tanto me orgulho.

as conferências[97] *1993 em Viena através da Deise, 1994 no Cairo com a Edna, 1995 a Nilza em Beijin, 1995 a organização inteira em Brasília para a Marcha Zumbi dos Palmares e nós na organização do evento. Ali estava em casa, junto com os meus (as minhas), lá era o meu lugar."*

Enfim a sensação de copo cheio, de plenitude, da conquista do sentido de vida que faz com que tal como Edson Cardoso e Fátima Oliveira o fazem permite a Sônia Nascimento afirmar:

"Sou, finalmente, sou uma mulher negra que tem coragem de colocar no dedo um anel, entrar numa sala de audiência e esperar ser bem tratada, porque eu não tinha um pingo de confiança na minha prática jurídica, então permiti muita coisa."

Sônia traz aqui o padrão das dores, que carregam as mulheres negras do qual Fátima Oliveira é o contraponto por condições especiais que experimentou ao longo a vida. Sinto a mesma insegurança e incertezas em relação à filosofia que ela carrega tem em relação ao direito. Somos, ela, eu e muitas outras prisioneiras e combatentes do epistemicídio que põe em cheque nossa capacidade de bem pensar e agir. Ficamos em permanente estado de dúvida e de alerta. Em meu próprio caso, aqui também como testemunha e autora, comecei a escrever por medo, insegurança de falar. Quanto mais escrevia para poder falar, mais me convidavam para falar. E quanto mais fui falando/ escrevendo mais me convidavam para escrever. Em cada um desses atos, um parto, a fórceps. Como em Sônia Nascimento, é uma confiança que se constrói na luta permanente contra a dinâmica de inferiorização do dispositivo:

"Eu nunca usei [o anel] porque achava que eu não era uma boa advogada, e agora eu vou usar o anel, e agora eu falo: 'eu já tive a experiência de entrar numa audiência e o juiz não olhar pra minha cara, eu sair me sentindo um nada, hoje eu só falo se ele olhar pra minha cara'".

É o olhar do Eu hegemônico instituindo o Não-ser. Um olhar educador, que carrega e explicita a verdade do Outro, o nada que o constitui. E que a nossa resistência permanente, desmente.

---

[97] Ela se refere ao ciclo de Conferências sociais convocadas pelas Nações Unidas durante a década de 90 do século XX da qual o Geledés - Instituto da Mulher Negra participou enquanto expressão da sociedade civil brasileira.

Considerações Finais

O nosso propósito nesta tese era o de empreender uma reflexão de caráter especulativo sobre as potencialidades de algumas propostas da obra de Michel Foucault, para a apreensão da dinâmica das relações raciais no Brasil e seus impactos sobre a educação. Tivemos como hipótese:

> "que um pressuposto dispositivo de racialidade/biopoder, do qual aqui propomos a existência, contém todos os atributos definidos por Foucault, para o termo dispositivo, consistindo num campo de significações que definem a especificidade das relações raciais e as relações de poder nelas imbricadas no Brasil, articulando-se e diferenciando-se de outros campos discursivos sobre esse tema em função das particularidades de nossa formação social e cultural."[98]

No desenvolvimento dessa reflexão, no que tange ao tema da educação, emerge um outro conceito, alheio ao universo foucaultiano, mas que se mostrou instrumental na demonstração das articulações entre estratégias disciplinares do dispositivo e técnicas de anulação do biopoder quando aplicados ao domínio da racialidade: o epistemicídio, que reelaboramos a partir de proposta de Boaventura Sousa Santos.

Para tanto, na Parte I deste trabalho, partimos do dispositivo de sexualidade elaborado por Foucault, para construir o conceito de dispositivo de racialidade demonstrando como nele, a exemplo de qualquer dispositivo de poder, se articulam saberes sobre as racialidades que produzem tanto efeitos de poder, quanto subjetividades conformadas por meio de processos disciplinares e de normalização que consolidam hegemonias e subalternidades segundo o pertencimento racial, o que demonstramos por meio de um exemplário de práticas sociais de privilegiamento e/ou rejeição e exclusão segundo a racialidade. Essas práticas se manifestam em todas as dimensões da vida social. Identificamos o bipoder como uma outra tecnologia de poder que se associa a esse dispositivo de racialidade dando conta da dimensão do direito soberano sobre a vida das populações. Demonstramos que nela as representações sobre a racialidade atuam impactando os processos de morbidade e mortalidade, fazendo do biopoder um operador na distribuição de vitalismo e morte de forma sempre desequilibrada do lado da morte para os grupos raciais considerados indesejáveis. A

---

[98] Vide Introdução desta tese.

unidade resultante do dispositivo enquanto técnica disciplinar e do biopoder como regulador da vida e da morte é o dispositivo de racialidade/biopoder que abarca tanto a produção de indivíduos e sujeitos coletivos subalternos, quanto o controle e/ou extinção dos corpos racializados considerados descartáveis. Do interior dessa unidade destaca-se o epistemicídio como elo de ligação de tecnologias disciplinares e de anulação. O seu domínio é a razão, a produção dos saberes e dos sujeitos de conhecimento e os efeitos de poder a eles associados. Nessa dinâmica, o aparelho educacional tem se constituído, de forma quase absoluta, para os racialmente inferiorizados, como fonte de múltiplos aniquilamentos ou subordinação da razão. Dinâmica e produção que tem se feito pelo rebaixamento da auto-estima que compromete a capacidade cognitiva e a confiança intelectual, pela negação aos negros da condição de sujeitos de conhecimento, nos instrumentos pedagógicos ou nas relações sociais no cotidiano escolar, pela deslegitimação dos saberes dos negros sobre si mesmos e sobre o mundo, pela desvalorização, ou negação ou ocultamento das contribuições do Continente Africano ao patrimônio cultural da humanidade, pela indução ou promoção do embranquecimento cultural, etc. A esses processos denominamos, nesta tese, de epistemicídio.

Na Parte II demonstramos a assertiva de Foucault, segundo a qual todo poder gera resistência, opondo-se, nesse caso, a todo o aparato disciplinar, normalizador e anulador do dispositivo de racialidade/biopoder e ao epistemicídio. Para expressá-las, convocamos testemunhas que nos trouxeram novos aportes de sustentação dos pressupostos teórico e, sobretudo, indicaram as estratégias de confrontação dos modos de sujeição e anulação do dispositivo de racialidade/biopoder. Nossas testemunhas recortaram o tema da educação em suas dimensões contraditórias de negação e afirmação do sujeito. Mas, fundamentalmente, demarcaram como a resistência se constitui em prática educadora essencial para a constituição de subjetividades autônomas, pela recusa aos processos de assujeitamento do dispositivo e do epistemicídio e de anulação/morte do bipoder, posto que são sobreviventes. De seus processos de enfrentamento com essas tecnologias de poder, eles se constroem como sujeitos de conhecimento e como sujeitos morais portadores de uma ética renovada. Essas práticas, no nosso caso, dizem respeito à desconstituição dos saberes e formas de assujeitamento impostas pelo dispositivo e pelo epistemicídio que fundam os sujeitos políticos que eles são, nos quais se desloca a noção do cuidado de

si para o cuidado dos outros, constituindo uma estética da existência que tem na emancipação coletiva da racialidade sujeitada, o sentido da vida. A análise desses testemunhos ocupou a Parte III dessa tese.

Acreditamos, assim, ter demonstrado ser possível assumir uma perspectiva teórica que concebe a existência de um dispositivo de racialidade/biopoder operando na sociedade brasileira para produzir e reproduzir um sistema de supremacia e subordinação racial, suportado por saberes e práticas educativas (epistemicídio), bem como uma dinâmica de reprodução e aniquilamento dos grupos raciais e que esses processos apenas não se realizam cabalmente, porque há, em relação a eles, resistências.

Bibliografia

ADORNO, Sérgio. *Racismo e Discriminação*. In: *Novas faces da cidadania: Identidades Políticas e Estratégias Culturais*. Cadernos de Pesquisa n. 4. Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP. São Paulo, Editora Entrelinhas, 1996. pp.86-87.

ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*. São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

BARROS, Ricardo Paes de. Palestra proferida no seminário "Erradicar a Pobreza: Compartilhar o Desafio", promovido pela CARE Brasil em 14 e 15 de dezembro de 2001. mimeo.

BARBOSA, Irene M. F. *Socialização e relações raciais: um estudo de família negra em Campinas*. In: *Revista de Antropologia.* São Paulo, FFLCH/USP, 1983.

BARBOSA, Wilson do Nascimento. *Atrás do muro da noite*. Brasília. Ministério da Cultura. Fundação Cultural Palmares, 1994

BASTIDE & FERNANDES. *Relações raciais entre negros e brancos em São Paulo*. São Paulo, UNESCO/ANHEMBI, 1955.

BENTO, Maria Aparecida Silva. *Pactos narcísicos no racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.* Tese de doutorado. Departamento de Psicologia da Aprendizagem, do Desenvolvimento e da Personalidade, 2002.

BERQUÓ, Elza. *A Importância dos Estudos sobre População Negra*. *Jornal da Rede* n.º 23, Rede Saúde, março de 2001. Disponível em: www.redesaude.org.br/jornal/html/jr23

________. *Demografia da desigualdade – algumas considerações sobre os negros no Brasil*. São Paulo, *Novos Estudos CEBRAP,* 1980, p*p. 21-74-84*.

________. *Nupcialidade da População Negra no Brasil*. São Paulo, *Textos NEPO,* pp. 08-43, 1987.

________ & BERCOVICH. *Estudo da Dinâmica da População Negra no Brasil*. São Paulo, *Textos NEPO,* 1987, pp. 08-43.

BORDIEU & WACQUANT. *Sobre as Artimanhas da Razão Imperialista.*Estudos Afro Asiáticos Revista do Centro de Estudos Afro-Asiáticos ano 24, nº 1, Rio de Janeiro, 2002.

CHAUÍ, Marilena. Prefácio. *In: Filosofia a polifonia da razão.* Matos, Olgária (org.). São Paulo, Scipione, 1997.

CALLIGARIS, Contardo. *Notas Sobre os Desafios do Brasil.* In: Anais do Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: o papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos. Souza Jessé (org.) et alii. Brasília, Ministério da Justiça/Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

CARDOSO, Edson L. *Bruxas, espíritos e outros bichos.* Belo Horizonte, Mazza Edições, 1992.

CARDOSO, Fernando Henrique. Entrevista. In: Pompeu, Roberto Toledo de. *O Presidente segundo o Sociólogo, a nódoa da escravidão*. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

_______. *Pronunciamento do Presidente da República na Abertura do Seminário Multiculturalismo e Racismo.* In: Anais do Seminário Internacional Multiculturalismo e Racismo: O papel da ação afirmativa nos estados democráticos contemporâneos. Souza Jessé (org.) et alii. Brasília, Ministério da Justiça/Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

CARNEIRO, Sueli. *A batalha de Durban*. In: Revista Estudos Feministas, vol. 10 n.1. CFH/CCE/UFSC, Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Comunicação e Expressão, 2002.

_______. *Pode ainda ser pior*. In: *Revista Maria Maria*. Ano 1, nº 0, Brasília: (UNIFEM) Fundo de Desenvolvimento das Nações Unidas para a Mulher, 1999.

_______. *Raça, Classe e Identidade Nacional.* In: *Revista Thoth* – Brasília, Informe de distribuição restrita do Senador Abdias do Nascimento, nº 2. Secretaria Especial de Editoração e Publicação. Senado Federal, 1997.

_______ & SANTOS, Tereza. *Mulher negra.* São Paulo, Conselho Estadual da Condição Feminina/Nobel, 1985.

CARVALHO, José Jorge de. *Ações Afirmativas para negros na pós-graduação, nas bolsas de pesquisa e nos concursos para professores universitários como resposta ao racismo acadêmico*. INEP/MEC. Brasília, 2003. pp. 165-167.

CASTRO, Nadya Araújo. *Trabalho e Desigualdades Raciais: hipóteses e realidades por interpretar*. In.Castro Nadya de Araújo & Barreto Vanda Sá de (orgs). *Trabalhos e Desigualdades Raciais*. São Paulo, Annablume, A Cor da Bahia, 1998.

CAVALLEIRO, Eliane. *Do silêncio do lar ao silêncio escolar – racismo, preconceito e discriminação na educação infantil.* São Paulo, Contexto, 2000.

COULORIS, G. *Daniela. Ideologia, dominação e discurso de gênero: reflexões possíveis sobre a discriminação da vítima em processos de judiciais de estupro. Mneme – Revista de Humanidades*, nº 11, vol. V, jul-set. 2004. Disponível em www.seol.com/mneme

DAVIS, Brion D. *O Problema da Escravidão na Cultura Ocidental*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

DECLARAÇÃO E PLANO DE AÇÃO. *Conferência Mundial Contra o Racismo, Discriminação Racial, Xenofobia e Intolerâncias Correlatas*. Durban, África do Sul. Set. 2001.

DOCUMENTO *Desenvolvimento com Justiça Social: esboço de uma agenda integrada para o Brasil (Policy Paper n.º 1)*. Instituto de Estudos do Trabalho e Sociedade – IETS. Dezembro de 2001.

ENRIQUES, Ricardo. *Raça e gênero no sistema de ensino: limites das políticas universalistas*. Brasília, UNESCO, UNDP, 2003.

FANNON, Franz. *Pele negra, máscara branca*. Salvador, Fator, 1983, primeira edição em francês, Paris, Seuil, 1952.

_______. *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2ª ed., 1979, primeira edição em francês de 1961.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo, Dominus/ EDUSP, 1965.

FISCHMANN, Roseli. *Estratégias de Superação da Discriminação Étnica e Religiosa no Brasil*. Disponível em: http://www.mre.gov/ipri , pdf, p. 21/1.

_______. *Identidade, Identidades – Indivíduo, Escola: Passividade, Ruptura, Construção.* In: Trindade, Azoilda L.; Santos Rafael dos (orgs.). *Multiculturalismo Mil e Uma Faces da Escola.* Rio de Janeiro, DP&A Editora, 1999.

_______. *Ensino religioso em escolas públicas: subsídios para o estudo da identidade nacional e o direito do Outro*. In BICUDO, M. A. V.& SILVA JUNIOR, C. A (orgs.) *Formação do educador: dever do Estado, tarefa da Universidade.* São Paulo, Editora da UNESP, 1996A.

_______. *Educação, democracia e a questão dos valores culturais.* In: MUNANGA, Kabengele (org.). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial.* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Estação Ciência, 1996B.

FRENETE, Marco. *Preto e branco – a importância da cor da pele.* São Paulo, Publisher Brasil, 2000.

FREIRE, Jurandir. Prefácio. In: SANTOS, Neuza Souza. *Tornar-se negro.* Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro, Record, 35ª ed., 1999.

FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France*. São Paulo, Martins Fontes, 2002.

_______. *Os anormais*. São Paulo, Martins Fonte, 2002.

_______..*A arqueologia do saber.* Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2002.

_______. *A ordem do discurso* . São Paulo, Loyola, 1996.

_______. *História da Sexualidade - A vontade do Saber 1*. Rio de Janeiro, Graal,1988.

_______. *História da Sexualidade - O uso dos prazeres 2*. Rio de Janeiro, Graal, 1984.

_______. *Vigiar e Punir*. Petrópolis, Vozes, 1987.

_______. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Rio de Janeiro, Editora 34/UCAM — Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2002.

GOFFMAN, Erving. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

GONÇALVES, Luiz Alberto Oliveira. *Negros e Educação no Brasil*. In: LOPES, Eliane Marta Teixeira, FARIA FILHO, Luciano Mendes, VEIGA, Cynthia Greive (orgs.). *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2003. p. 325.

GOMES, Nilma Lino & SILVA, Petronilha B. G. da (orgs.). *Experiências étnico-culturais para a formação de professores*. Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2002. pp. 79-80.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo, Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 34ª ed.,1999.

HASENBALG, Carlos & VALLE, Nelson Silva. *Estrutura social, mobilidade e raça.* São Paulo, Vértice/Iupers, 1988.

HASENBALG, Carlos. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil.* Rio de Janeiro, Graal, 1979.

HOLANDA, B. Sérgio. *Raízes do Brasil*. São Paulo, Companhia de Letras, 26 ª ed., 1995.

HOOKS, Bell. *Intelectuais Negras*. In: Estudos Feministas. IFCS/UFRJ – PPCIS/UFRJ – vol.3 nº 2/95, p. 465.

IANNI, Otávio. *XVII Estilos de pensamento*. In: Bastos, Élide Rugai; Morais João Quartim de (orgs.). *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas, Editora da Unicamp, 1993.

JESUS, Conceição Aparecida de. *Atos de resistência cultural e educação: Discurso e expectativas para além de Zumbi dos Palmares*. Tese de doutorado. Universidade de São Paulo, 2001.

KOCK, V. Ingedore. A inter-ação pela linguagem. 3ª ed., São Paulo, Contexto, 1997.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas.* São Paulo, Editora Perspectiva, 6ª ed., 2001.

LEITE, C. José & CUTI. *... E disse o velho militante José Correia Leite*. São Paulo, Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

LEITE, Dante Moreira. *O caráter nacional brasileiro.* São Paulo, Pioneira, 1983

LIMA, Ari. *A legitimação do intelectual negro no meio acadêmico brasileiro: negação de inferioridade, confronto ou assimilação intelectual?*. In: *Revista Afro-Ásia, 2001.*

LORDE, Audre. *Vivendo com o câncer*. In: Werneck Jurema; Mendonça Maisa; White C. Evelyn. *O livro da saúde as mulheres negras*. Rio de Janeiro, Pallas, Criola, 2000.

MARTINS, L. Alaerte. *Mulheres negras e mortalidade materna no Estado do Paraná, de 1993 à 1998*. Dissertação de Mestrado Programa de Pós Graduação em Saúde Pública da Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2000.

MARTINS, Wilson. *História da Inteligência Brasileira.*, São Paulo, Cultrix Editora, vol. I, 1977-78

MEYER & Estermann. *Das (Im)Possibilidades de se Ver como Anjo...* In: Gomes, Nilma Lino, Silva, Petronilha Beatriz Gonçalves, *Experiências étnico-culturais para a formação de professores.* Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2002. p. 53.

MILLS, Charles. *The Racial Contract*. Cornell University, 1997.

MIR, Luís. *Guerra Civil - Estado e Trauma.* São Paulo, Geração Editorial, 2004.

MOORE-JR., Barrington. *Injustiça – as bases sociais da obediência e da revolta*. São Paulo, Brasiliense, 1987.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. São Paulo, Ática, 1988.

MOTA, Joaquim Antônio. *A criança como sujeito de experimentação científica: uma análise histórica dos aspectos éticos*. Dissertação de Doutorado. Faculdade de Medicina, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

MUNANGA, Kabengele*. Rediscutindo a mestiçagem do Brasil.* Tese apresentada para obtenção do título de Livre Docente em Antropologia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 1997.

_______. *Cem anos de Bibliografia sobre o negro no Brasil*. Prefácio. Brasília, Fundação Cultural Palmares, vol. II, 2000.

_______. *Teorias sobre o racismo.* In*: Estudos & Pesquisas. Racismo: perspectivas para estudo contextualizado da sociedade brasileira*. Niterói, Editora da Universidade Federal Fluminense, 1998.

_______. (org.). *Estratégias e Políticas de Combate à Discriminação Racial.* São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, Estação Ciência, 1996.

_______. *As facetas do racismo.* In: Schwarz, Lilia Moritz, Queirós, Renato da Silva (orgs). *Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp,1996.

NASCIMENTO, Elisa L. *O Sortilégio da Cor – Identidade, raça e gênero no Brasil*. São Paulo, Summus, 2003.

NASCIMENTO, Abdias. *O Brasil na mira do Pan-Africanismo.* Salvador, Centro de Estudos Afro-Orientais - CEAO/ Editora da Universidade Federal da Bahia EDUFBA, 2002.

_______. *O Genocídio do Negro Brasileiro*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1978.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco*. *Estudo de relações raciais*. São Paulo, T. A. Queiroz, 1985.

NOGUEIRA, B. Izildinha. *Significações do Corpo Negro*. Tese de Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. São Paulo, Universidade de São Paulo, 1998.

OLIVEIRA, Fátima. *Bioética: uma face da cidadania*. São Paulo, Moderna, 8ª impressão, 2004.

_______. *O racismo mata, às escâncaras, todo dia.* Jornal *O tempo.* Minas Gerais (BH), 10 Abr.2002

________. *Oficinas Mulher Negra e Saúde.* Belo Horizonte, Mazza Edições, 1998.

ORTIZ, Renato. *Cultura brasileira e identidade nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1984.

PINHO & Figueiredo. *Que no instigante artigo idéias fora de lugar e o lugar do negro*. In: Revista do Centro de Estudos Feministas Afro-Asiáticos – CEAA. Rio de Janeiro, Editora Pallas, ano 24, n.º 1, 2002.

RAMOS, Guerreiro. *Patologia Social do Branco Brasileiro.* In: *Introdução Crítica à Sociologia Brasileira*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 1995.

RAMOS, Silvia & MUSUMECI, Leonarda. *"Elemento suspeito": abordagem policial e estereótipos na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005.

REIS, Fábio W. *Mito e valor da democracia racial*. In: Souza, Jessé (org.). et alii. *Multiculturalismo e Racismo: O Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*. Brasília, Ministério da Justiça/Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

REICHMANN, Rebecca. *Mulher negra brasileira: um retrato* . In: Revista Estudos Feministas, vol.3 nº 2, 1995.

RODRIGUES, Nina. *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Salvador, Livraria Progresso Editora, 1957.

_______. *Os africanos no Brasil*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, 5ª ed., 1978.

ROMERO, Silvio. *Comentário de Silvio Romero.* In: Rodrigues, Nina. *Os Africanos no Brasil.* São Paulo, Companhia Editora Nacional, 5ª ed., 1978.

ROSEMBERG, Fúlvia. *Entre a Tutela e a Emancipação: implicações políticas da condição jurídica de índios, crianças e adolescentes.* In: Centro Brasileiro de Análise e Planejamento – CEBRAP, São Paulo, Editora Entrelinhas, nº 4, jun. 1996, pp. 44-47.

SANTOS, S. Boaventura. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora, 1995.

SANTOS, A. Gislene. *A invenção do ser: um percurso das idéias que naturalizaram a inferioridade dos negros*. Rio de Janeiro, Pallas, 2002.

_______. *Selvagens, Exóticos, Demoníacos - idéias e imagens sobre uma gente de cor preta*. In: *Estudos Afro-Asiáticos*, vol. 24, nº 2, Rio de Janeiro, Universidade Candido Mendes, 2002.

SANTOS, Jailson Alves dos. *A Trajetória da Educação Profissional*. In: Lopes, Eliane Marta Teixeira, Faria Filho, Luciano Mendes, Veiga, Cynthia Greive (orgs*). 500 Anos de Educação no Brasil.* Belo Horizonte, Autêntica Editora, 2003. pág. 206.

SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização*. Rio de Janeiro: Editora Record, 5ª ed., 2001.

_______. *No Brasil, hipocrisia marca questão racial*. Jornal *Folha de São Paulo, Caderno MAIS,* 07 Mai. 2000.

SCHWARCZ, M. Lilia. *O espetáculo das raças*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

_______. *As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX*. In: Schwarcz, Lilia Moritz, Queiroz, Renato da Silva (orgs)*. Raça e Diversidade*. São Paulo, Edusp, 1996.

SEVERINO, Antonio J. *Uma proposta de ação afirmativa anti-racista no campo da educação*. Disponível em Espaço Acadêmico - http://www.espacoacademico.com.br/023/23cseverino.htm

________. *Metodologia do Trabalho Científico*. São Paulo, Cortez, 2001.

SILVA, Ana Célia da. *Desconstruindo a discriminação no livro didático*. Salvador, Edufba, 2001, p.18.

SILVA, A. Maria. *Multiculturalismo e Educação.* In: jornal *Educa-Ação Afro*. Núcleo de Estudos Negros – NEM, Florianópolis, v. 2, n. 7, p. 7, maio/-jul. 1998.

________.(org). *Ações afirmativas em educação – experiências brasileiras*. São Paulo, Selo Negro Edições, Ed. 1, 2003.

SOARES, Luiz Eduardo, BILL, MV & ATHAYDE. Celso. *Cabeça de porco*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2005.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros – identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1999.

SOUZA, Jessé. *Multiculturalismo, Racismo e Democracia. Por que Comparar Brasil e Estados Unidos?* In: Souza, Jessé (org.) et alii. Anais do Seminário Internacional *Multiculturalismo e Racismo: O Papel da Ação Afirmativa nos Estados Democráticos Contemporâneos*. Brasília, Ministério da Justiça/Secretaria Nacional de Direitos Humanos, 1997.

SOUZA, S. Neuza. *Tornar-se Negro*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1983.

SOUZA, Vera Cristina. *Sob o peso dos temores: mulheres negras, miomas uterinos e histerectomia.* Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2002.

________. *Miomatose em Negras e Brancas Brasileiras: semelhanças e diferenças. Jornal da Rede,* nº 23, Belo Horizonte, RedeSaúde, Mar de 2001.

________. *Mulher negra e miomas: uma incursão na área de saúde, raça/etnia*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, agosto de 1995.

TEIXEIRA, M. Polli. *Negros na Universidade – Identidades e Trajetórias de Ascensão Social no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Pallas, 2003.

TERRA, Martins. *O negro e a igreja*. São Paulo, Edições Loyola, 1984.

TRINDADE, Azoilda Loretto da. *O Racismo no Cotidiano Escolar*. Tese de Mestrado. Rio de Janeiro, Fundação Getúlio Vargas, Departamento de Psicologia da Educação 1994. pp. 43-44.

WEST, Cornel. *Questão de raça*. São Paulo, Companhia das Letras, 1994.

XAVIER, Arnaldo. *Contramão.* São Paulo, Edições Pindaíba, 1978.

WERNECK, Jurema. *O desafio das ialodês - mulheres negras e a epidemia de HIV/AIDS*. In: Werneck, Jurema; Mendonça, Maisa; White Evelyn C. (orgs). *O livro da Saúde das Mulheres Negras – nossos passos vêm de longe*. Rio de Janeiro, Pallas/Criola, 2000.

Jornais, magazines, internet e outros

ADORNO, Sérgio. *Foucault, político*. Disponível em Revista Cult. www.revistacult.uol.com.br/cult_81_foucault.htm.

ARÁUJO, Carlos Henrique & ARAÚJO, Ubiratan Castro de. *Desigualdade racial e desempenho escolar*. Disponível em: http://www.inep.gov.br/imprensa/artigos/araujo_ubiratan.htm

BRIE, Christian de. *Le Monde Diplomatique.* Tradução de David Catasiner, Jornal *Correio Braziliense*. *Caderno Pensar*, 2001, pp. 4-5.

CARNEIRO. Sueli. *As viúvas de Gilberto Freyre*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião. Bras*ília, 14 Mar. 2005.

________. *O negro errado*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília, 14 Fev.2004.

________. *Meu irmão meu limoeiro*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília, 24 Out.2003.

________. *Afros Sim !* Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião*. Brasília, 20 Jul. 2001A.

________. *A sombra do teu sorriso*. Jornal *Correio Braziliens*e, *coluna Opinião*. Brasília, 06 Jul.2001B.

________. *Realidade Estatísticas*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília. 23 Mar.2001C.

________. *Raça e Educação*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília, 08 Set.2000A.

________. *Miscigenação*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião*. Brasília, 18 Ago.2000B.

________. Brasil, EUA e África do Sul. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião*. Brasília, 21 Jul.2000C.

________. *Golpes de Caneta*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília, Opinião. 06 Abr.2000D.

CARVALHO, Olavo. *Mentira e Racismo*. Disponível em http://www.olavodecarvalho.org/textos/mentracismo.htm

FISCHMANN, Roseli. *O Estrangeiro*. Jornal *Correio Braziliense, coluna Opinião.* Brasília. 05 Nov.2001.

FOLHA *Online* de 23.11.2004. Consulta em 25.05.05, http://tools.folha.com.br/print

FREYRE, Gilberto. *Racismo no Brasil*. Jornal *Folha de São Paulo, Tendências e Debates* de 08 Out. p. 3, 1979.

FRIAS, Otávio. *Sociologia das loiras*. Jornal *Folha de São Paulo*. 09 Dez.1999.

Jornal Folha *Online* de 23.11.2004. Consulta em 25.05.05, http://tools.folha.com.br/print

Jornal *Hoje em Dia*. *Grávida é vítima de racismo em hospital.* 16 Abr. 2005

Jornal *Folha de São Paulo. Racismo Policial.* Opinião 11 Fev. 2004.

Jornal *Folha de São Paulo. O Julgamento de Simonal*. Ilustrada. 16 Out. 2003.

Jornal *Folha de São Paulo, Cotidiano.* 26 Mai.2002.

GÓES, R. José. *O Governo ficou fora lei*. Disponível em: http://www.jornaloglobo.com. Jornal *O Globo,* Rio de Janeiro. 22 Dez.2003.

McCARTHY, Thomas A. *On the Way to a World Republic? Kant on Race and Development*. Disponível em: http://www.wcas.northwestern.edu/philosophy/people/Ballestrem.pdf , p. 5

MOTTA, Nelson. Jornal *Folha de São Paulo, Ilustrada.* 16 Out. 2003.

NASSIF, Luís. *O Racismo Negro*. Jornal *Folha de São Paulo, Dinheiro.* 04 Mar. 2005.

RIBEIRO, Lúcio Ronaldo Pereira. Vadiagem. http://www.ambito-juridico.com.br/aj/dp0002.html

PEDROSA, Cláudio. *Da violência ao cuidado, a história e a poesia para os homens da periferia*. Disponível em: http://www.afirma.inf.br/textos/capacritica_masculinidade_n2.pdf

ROCHA, Rosa Margarida de Carvalho. Entrevista Revista *Eparrei On Line*. Edição Especial dezembro/2003. Disponível em: http://www.casadeculturadamulhernegra.org.br/quem_somos_frameset.htm

SOARES & BORGES. *A cor da morte.* Disponível em: http://www.material/resources/files/revista-ch/2004/outubro/artigo.cor.pdf

SOUZA, JoelZito (dir.). *Sob o peso dos temores: mulheres negras, miomas uterinos e histerectomia.*Vídeo, acompanha tese de doutorado de mesmo título, de Vera C. Souza. Produzido pela Casa de Cultura da Mulher Negra de Santos e realizado pelo CEBRAP, com apoio da Fundação MacArthur, 2002.

SOVIK, Liv. *Alô, alô, mestiçagem - É hora de repensar os mitos.* Disponível em:

http://www.afirma.inf.br/textos/janeiro_2004_cultura.rtf

“- Então esses saberes têm nos ajudado a viver melhor?

- Não existe simplesmente uma mudança nas preocupações, mas nos discursos filosófico, teórico e crítico: com efeito, na maior parte das análises feitas, não se sugere às pessoas o que elas devem ser, o que elas devem fazer, o que elas devem crer e pensar. Faz-se aparecer, como até o presente, os mecanismos sociais que tem podido jogar como as formas de repressão e constrangimento tem atuado; e então, a partir disto, penso que se pode passar às pessoas a possibilidade de se determinar, de fazer, sabendo tudo isso, a escolha de sua existência.”

FOUCAULT, Michel. *Dits et écrits.* Paris: Gallimard, 1994, Vol. IV, pp. 730-735. Tradução: Wanderson F. Nascimento.